THE GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
CHELSEA SQUARE, NEW YORK, N. Y. 10011

Gift of
The Rev. J. Robert Wright, D.Phil.

5e rayon à droite.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/considerationssu0000vari_f4g7

CONSIDÉRATIONS

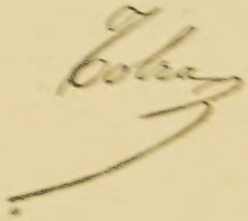
SUR LE DOGME

DE

L'EUCHARISTIE

(GÉNÉRATEUR DE LA PIÉTÉ CATHOLIQUE)

Propriété de l'Éditeur.



VANVES. — IMP. C. DILLET, 91, ROUTE DE CHATILLON

MONSEIGNEUR GERBET

ÉVÊQUE DE PERPIGNAN

CONSIDÉRATIONS

SUR LE DOGME

DE

L'EUCHARISTIE

(GÉNÉRATEUR DE LA PIÉTÉ CATHOLIQUE)

SUIVIES DE

VUES SUR LE DOGME DE LA PÉNITENCE

Par Mgr Ph. GERBET

ÉVÊQUE DE PERPIGNAN

> Tous les sacrifices et ces choses auxquelles préside la science sacrée, et par lesquelles la Divinité s'unit aux hommes, ont pour objet la conservation de l'amour.
>
> PLATON, *Banquet.*

DIX-NEUVIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE SAINT-JOSEPH

TOLRA, LIBRAIRE-ÉDITEUR

112 *bis*, RUE DE RENNES, 112 *bis*

1891

Droits de reproduction et de traduction réservés.

ARCHICONFRÉRIE DES MÈRES CHRÉTIENNES
PARIS, 61, Rue Notre-Dame-des-Champs

189782

PRÉFACE.

Ce petit ouvrage n'est ni un traité dogmatique ni un livre de dévotion, mais quelque chose d'intermédiaire; le genre auquel il appartient forme le lien qui unit ces deux ordres d'idées. La religion nourrit l'intelligence de vérités, comme elle nourrit le cœur de sentiments : de là deux manières de la considérer, l'une rationnelle, l'autre édifiante. Ces deux aspects, combinés entre eux, produisent un troisième point de vue, dans lequel on considère la liaison des vérités, en tant qu'elle correspond aux développements de l'amour dans l'âme humaine.

C'est dans ce point de vue que nous nous sommes placé pour contempler le mystère qui est le fondement du culte catholique.

Nous avons remarqué d'abord que le dogme eucharistique, ainsi que le culte auquel il sert de base, est le complément de la foi et du culte primitifs du genre humain; de sorte qu'on ne saurait le détacher de la religion sans détruire le merveilleux enchaînement des vérités qui la constituent. Après l'avoir considéré dans son principe, et, si on peut le dire, dans sa semence déposée au sein de l'antique religion, nous l'avons considéré dans ses effets, dans cet amour même dont il est le principe inépuisable; et nous avons vu que l'ordre de sentiments qu'il produit et qu'il entretient est aussi le développement complet ou la perfection des sentiments inspirés par la foi primitive; de sorte qu'on ne saurait non plus le retrancher de la religion sans attaquer profondément l'*esprit de vie*. Ce mystère est le *cœur* du christianisme : telle est, en un seul mot, la conclusion de cet écrit.

Rien n'étant isolé dans la religion, qui, par son essence, est une comme Dieu même, il est néces-

saire, pour la bien connaître, d'envisager chacune de ses parties, non pas séparément, mais dans sa liaison avec le plan général du christianisme ; et plus on conçoit cette admirable unité, plus aussi l'amour doit croître avec l'intelligence. Si donc cet ouvrage contenait, sous ce rapport, quelques idées justes sur l'adorable présent de la sagesse et de la bonté divines, les catholiques y trouveraient de nouveaux motifs de s'attacher à leur foi, qui serviraient aussi d'aliment à leur piété.

Nous désirons non moins vivement que cet écrit contribue à dissiper les préjugés de nos frères errants, en leur montrant ce mystère sous divers aspects que beaucoup d'entre eux ne soupçonnent même pas. Aujourd'hui les plus faibles efforts, dirigés de ce côté, sont presque toujours suivis de quelque effet, à raison de l'heureux ébranlement qui se manifeste dans le protestantisme. Le dessein de la Providence se dévoile. L'Eglise répare continuellement, par des conversions, les pertes que lui font souffrir les apostasies. Les places que l'incrédulité laisse vides, des protestants accourent pour les remplir. Ce double mouvement qui, poussant

les uns jusqu'aux dernières limites de l'erreur, les précipite dans le scepticisme, et qui ramène les autres, des régions de l'erreur et du doute, dans le sein de la foi, est un grand spectacle réservé à notre siècle. Ce spectacle ne fait que commencer; mais soyons attentifs, et il nous sera donné d'en observer le développement, que désormais aucune force humaine ne saurait arrêter.

En nous expliquant avec une entière franchise sur les effets du protestantisme, si sensibles aujourd'hui, nous croyons que personne ne se méprendra ni sur nos intentions ni sur le sens de nos paroles. Il ne s'agit point de questions personnelles, ni de comparer ce qui se fait dans telle partie des populations protestantes, avec ce qui se passe dans telle partie des nations catholiques; mais il s'agit uniquement de comparer l'action du catholicisme et celle du protestantisme pris dans leur plus grande extension. L'inflexible logique qui se fonde sur les faits généraux ne permet pas d'en altérer les conséquences en faveur d'exceptions que la charité se plaît à honorer. Les protestants dont nous parlons auraient bien tort de croire que le catholicisme nous

empêche de rendre justice à tout ce qui est digne de respect. Plus, au contraire, on est profondément convaincu que le protestantisme est, par son action propre, destructif du christianisme, plus on éprouve le besoin d'estimer ceux qui, par la droiture de leur volonté, résistent à sa funeste influence, comme on admire ces plantes qui triomphent d'un sol ingrat. Au fond, ces âmes chrétiennes ont leurs racines dans des croyances plus anciennes que la réforme, et qui lui appartiennent si peu, qu'elle les abolit en se développant. Leurs dispositions humbles et dociles ne sont pas non plus du protestantisme : car en proclamant la souveraineté de la raison individuelle, il donne à chaque intelligence l'orgueil pour première loi. Aussi un ministre fort clairvoyant nous disait avec beaucoup de raison qu'il y aurait un livre à faire sur le catholicisme de ces protestants. C'est à eux particulièrement que nous offrons celui-ci.

Quoique nous n'eussions pas pour objet de présenter aux incrédules une preuve de la religion, cependant tel est le caractère du christianisme, que nous n'avons pu le considérer sous une face par-

ticulière sans être conduit à reconnaître, sous ce rapport, sa vérité, ou, en d'autres termes, son identité radicale avec la tradition primitive. Renfermer cette base sur un seul point, c'est la détruire; et, avant de prendre ce parti, il serait prudent d'en peser toutes les conséquences.

CONSIDÉRATIONS

SUR LE

DOGME GÉNÉRATEUR

DE LA PIÉTÉ CATHOLIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

De la foi à la présence divine et à l'union de Dieu et de l'homme.

La religion, telle qu'elle a été conçue dans tous les temps, repose sur la foi à un monde incompréhensible. Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que Dieu? L'immense système divin, dont le monde actuel n'est qu'une circonstance passagère, ne tombe pas sous les formules de notre intelligence. La création et la vie future sont en dehors de l'ordre soumis à nos calculs. Si l'origine et le but, l'alpha et l'oméga de l'existence, sont mystérieux, pourquoi n'y aurait-il pas une série de termes du même genre destinés à former, durant la vie présente, la transition de l'un à l'autre? Lorsque la première et la dernière page d'un livre contiennent des caractères symboliques, faut-il s'étonner d'en retrouver sur les feuilles intermédiaires? Le contraire m'étonnerait bien davantage.

Mais l'incompréhensible se laisse concevoir sous certains rapports, si on le considère dans l'universalité du plan divin, dont les diverses parties sont en quelque sorte superposées les unes aux autres. Chaque espèce d'êtres intelligents étant renfermée dans une sphère particulière d'existence, ce qui est transcendant par rapport à nous est la projection de quelques lois d'un monde supérieur dans le monde placé au-dessous. Ce qui sort des combinaisons de l'ordre actuel est le moyen par lequel celui-ci s'engrène, si l'on me permet cette expression, dans les rouages de l'ordre futur.

Aussi la foi à l'union de l'homme avec Dieu, à cette union qui commence le ciel sur la terre, a toujours renfermé la croyance à une action divine, déterminée d'après des lois plus hautes que celles de ce monde, mais qui, en même temps, entre dans les conditions de notre existence actuelle, parce que nous devons concourir nous-mêmes à cette union. Elle résulte de ce double rapport, qu'il ne faut jamais perdre de vue.

Le genre humain a toujours cru que Dieu était présent à l'homme, non pas seulement comme la cause première est présente à toutes les créatures, mais suivant un mode particulier de relation, analogue à la nature libre de l'homme correspondant à ses besoins variables, descendant, pour ainsi dire, dans les limites de son être; et, en ce sens, il a toujours cru à une présence humaine de la Divinité. Le Dieu dont le

nom fait palpiter notre cœur n'est point un Dieu abstrait et géométrique, qui ne serait en rapport avec des êtres doués de liberté que selon les lois mathématiques du monde. Dans ce système, qui réduit l'action divine au mécanisme de l'univers, la nature s'élève, comme un mur d'airain, entre l'homme et son auteur. Nulle communication entre eux, nulle relation active, nulle société d'amour; et le déisme n'est au fond que l'absence de la Divinité, comme l'athéisme en est la négation.

Ce n'est point là le Dieu que proclame la Tradition, antique mémoire du genre humain. Car d'abord elle atteste qu'à l'origine Dieu établit avec sa créature un genre de communication parfaitement proportionné à la double nature spirituelle et corporelle de l'homme. Qu'importe que nous ne nous représentions pas clairement ce genre de communication! Nous représentons-nous mieux la création elle-même? Et qui ne voit que, dans toutes les suppositions imaginables, le commencement des choses implique l'extraordinaire? En rejetant les prodiges de la bonté divine, on n'échappe pas aux miracles; on ne fait que leur substituer des prodiges d'un tout autre genre. Car que peut-on imaginer de plus contraire à tous les faits connus que cet état primitif rêvé par la philosophie, dans lequel un troupeau d'orangs-outangs humains, las de s'entre-dévorer, improvisent enfin la société, la parole, l'intelligence; animaux créateurs qui inventent l'homme?

Chose remarquable! la philosophie incrédule ne rejette ce *paradis terrestre*, dont tous les peuples ont gardé le souvenir, que pour le remplacer par une espèce d'*enfer terrestre*. Elle refuse de croire à l'intervention divine, et voilà que la haine seule, sous la forme la plus hideuse, lui apparaît au berceau du genre humain!

Quoique l'ordre primitif des communications divines eût été interverti par ce crime originel[1], qui a été, dit Voltaire, le fondement de la théologie de toutes les anciennes nations[2], on a toujours été persuadé néanmoins que Dieu n'avait pas abandonné à elle-même l'humanité déchue, et que, s'il avait cessé de lui être personnellement présent, il continuait dans sa miséricorde de lui être présent par son action réparatrice. Point de dogme, en effet, plus répandu que celui de la grâce; et il ne faut point s'en étonner : c'était le dogme conservateur de l'espérance. L'antique sagesse de l'Orient nous représente les génies célestes eux-mêmes célébrant dans leurs hymnes le Dieu « qui » réprouve les œuvres mauvaises, et qui est le secours » efficace pour accomplir les bonnes. L'homme a son » libre arbitre, mais il est écrit, dans le *Védah*, que » les œuvres de miséricorde se font toujours par la » grâce de Dieu[3]. »

Le genre humain a toujours prié : donc il a toujours

[1] *Voyez* la Note I. — [2] Quest. sur l'*Encyclop.* — [3] Oupnek'hat, 9, n° 91. *Ibid.*, 27.

cru à une action divine permanente qui s'exerce, non suivant les lois du mouvement qui régissent l'univers matériel, mais suivant d'autres lois relatives aux libres mouvements des esprits. Cette foi puissante a dominé l'homme jusque sous l'empire des penchants abjects qui le courbaient vers la terre. Quand les esclaves du vice demandaient au Ciel les faux biens qu'ils idolâtraient, l'instinct de ce saint devoir se retrouvait encore dans ces vœux égarés. Mais quiconque désirait sincèrement la vertu implorait d'en-haut un appui pour sa faiblesse. Les diverses liturgies de l'antiquité contiennent à ce sujet des invocations touchantes : et ce besoin était si profondément senti, que le culte païen lui-même, dans un de ses plus énormes abus, ne fut, suivant Cicéron, qu'une corruption de la prière : « On a, dit-il, déifié les passions mêmes, parce que leurs effets ne peuvent être modérés que par un pouvoir divin[1]. »

Lorsque la volonté de l'homme, soulevée par un ardent désir, parvient à se mettre en contact avec la volonté suprême, le miracle de l'intervention divine s'accomplit. La prière, *qui nous rend Dieu présent*[2], est une sorte de communion par laquelle l'homme se nourrit de la grâce, et s'assimile ce céleste aliment de

[1] Quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine Deo regi non posset, ipsa res Deorum nomen obtinuit. Quo ex genere Cupidinis, et Voluptatis et Lubentinæ Veneris vocabula consecrata sunt. *De Nat. Deor.*, lib. II, c. 23.

[2] Origen., *de Orat. opp.*, n° 8.

l'âme. Dans cette communication ineffable, la volonté divine pénètre notre volonté, son action se confond avec notre action, pour ne produire qu'une seule et même œuvre indivisible, qui appartient tout entière à l'une et à l'autre : merveilleuse union de la grandeur et de la bassesse, de la puissance éternellement féconde, avec l'activité créée qui s'use par la durée même, de l'élément incorruptible et régénérateur avec les éléments infirmes et corruptibles de notre être, qui, crue immuablement, quoique diversement conçue, depuis la tribu sauvage jusqu'aux nations les plus spiritualisées, a été, sous des formes différentes, et malgré les erreurs qui l'ont obscurcie, l'immortelle foi de l'humanité. Si quelques individus, chez qui les sens sont toute l'intelligence, répugnent à croire que la prière soit une des conditions de la vie de l'âme, que prouve cet idiotisme moral contre le sentiment de tous les siècles? Au lieu de reconnaître, sur la foi de l'expérience commune, les conditions de la vie du corps, attendrons-nous qu'on ait démontré que le pain nourrit?

Comme tout acte spirituel doit, d'après les lois mêmes de notre nature, revêtir une forme sensible, et que cette réalisation extérieure termine l'action humaine proprement dite, c'est-à-dire l'action de tout l'homme, on retrouve chez tous les peuples un même rit fondamental, qui est en quelque sorte le corps de la prière : ce rit est l'offrande. Par la prière, l'homme

adore Dieu comme principe de toute existence, comme auteur et conservateur de tous les êtres, de qui toute âme vivante reçoit la grâce qui entretient et répare ses forces. Ce grand acte d'adoration a été partout figuré extérieurement par l'oblation des choses nécessaires à la vie du corps : oblation par laquelle on les rapportait également à Dieu, comme à leur principe. Et de même que l'homme, par cela seul qu'il priait, reconnaissait que Dieu, source de toute vie, demeure toujours le maître absolu et le suprême propriétaire de tous les êtres, de même la destruction des éléments matériels offerts à la Divinité signifiait que toute créature n'a l'usage de l'existence que sous le domaine souverain du Créateur, qui peut le lui conserver ou le lui retirer à son gré. Voilà aussi pourquoi la matière la plus ordinaire de l'oblation était tout ce qui sert à la nourriture de l'homme, et particulièrement le pain et le vin, aliment quotidien et universel, symbole expressif de cette nourriture spirituelle dont l'âme aussi a besoin et partout et toujours. Ainsi l'offrande était la consommation sensible de la prière : on pourrait l'appeler la prière des sens, comme la prière est l'offrande de l'esprit. Séparée d'elle, la simple invocation semblait inachevée; et, quoiqu'elles ne pussent pas être toujours jointes ensemble dans chaque cas particulier, elles n'en étaient pas moins considérées comme étroitement unies dans le principe de leur institution.

La prière, prise dans sa racine, se rapporte à l'ordre de la création. En implorant le secours divin, on demande comme une continuation de l'action créatrice, dont l'offrande est le mémorial perpétuel. Ses symboles sont destinés à en réveiller le souvenir, comme si Dieu, en apprenant aux premiers hommes le culte qu'ils devaient transmettre à leur postérité, leur eût dit : *Faites ceci en mémoire de moi; et chaque fois que vous offrirez ces emblèmes de la vie, vous annoncerez le Dieu vivant, qui a créé et conservé toutes choses.* La prière eût été la base du culte terrestre, lors même que la nature humaine n'eût point été originairement viciée, parce que, dérivant des rapports essentiels de la créature avec le Créateur, elle est une loi pour toutes les intelligences. Si Dieu est nécessairement bon et heureux par son essence même, les créatures ne peuvent devenir heureuses qu'en s'attachant volontairement au bien. Le bonheur par la vertu, voilà leur condition commune. Mais, pour mériter, il faut combattre. La vertu qui perfectionne leur être est l'effort par lequel elles triomphent successivement des obstacles qui s'opposent à ce libre développement. Dès lors, l'activité de toutes les intelligences finies s'épuisant à lutter sans cesse contre ces limites qui leur résistent, elles ont besoin de réparer continuellement leurs forces, d'en puiser de nouvelles à la source de toute vie, de même que la plante doit tirer du sein de la terre la sève de chaque jour, pour

triompher de la rigueur des saisons, qui arrête le développement de sa végétation laborieuse. Or la prière, dans ce qu'elle a de fondamental, n'est que la reconnaissance sincère de ce besoin continuel, et l'humble désir d'une continuelle assistance. Elle est l'aveu d'une indigence qui espère. Le plus parfait des esprits créés, celui qui brille au sommet de la céleste hiérarchie, s'il croyait pouvoir se suffire à lui-même un seul moment, s'offrirait par cela seul une adoration sacrilége; et, pour n'avoir pas voulu s'élever encore par l'humilité, il tomberait à l'instant, précipité par l'orgueil : tandis que le dernier des esprits, relégué au fond de la *vallée de larmes,* comme dans les catacombes de la création, peut, s'il *dispose des degrés d'ascension dans son cœur, monter de vertus en vertus*[1], sur l'aile d'une humble prière, vers le *Dieu des dieux,* et, sans jamais atteindre à sa hauteur, s'en approcher sans cesse. *Ce pauvre a crié vers le Seigneur*[2] *:* ce mot sublime est de tous les mondes. Depuis que l'éternité a laissé le temps s'échapper de son sein, la prière s'étend et se dilate à mesure que les limites de la création reculent, parce que, partout où Dieu place des intelligences capables de le servir, là

[1] Beatus vir cujus est auxilium abs te; ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem : videbitur Deus deorum in Sion. — *Psal.* LXXXIII, v. 6-7.

[2] Iste pauper clamavit, et Dominus exaudivit eum. — *Psal.* XXXIII, v. 7.

se trouve la faiblesse, et là aussi l'espérance : les supplications et les actions de grâces se répondent de sphère en sphère, et tout l'univers n'est qu'un seul temple. Qu'il est beau de penser que ces formules de prières que l'enfance apprend à bégayer, et que nous prononçons nous-mêmes sans en comprendre tout le sens et toute l'efficacité, sont la traduction, en langage terrestre, de l'hymne universel qui, de tous les points de l'espace et du temps, s'élève vers le Dieu de l'éternité!

Mais, s'il existe un moyen de salut analogue à la condition commune de toutes les intelligences, la condition de l'homme déchu n'exige-t-elle pas un remède particulier, correspondant à la corruption de sa nature? Les ruines de son être n'implorent-elles point un bras réparateur? Notre cœur brisé l'appelle; mais ce sentiment confus, qui nous laisse dans les ténèbres ne fait que nous les rendre visibles. Cherchons ailleurs la lumière : que répond à cet égard la Tradition? Elle répond que l'homme a besoin, non pas seulement d'un secours qui le soutienne, mais aussi d'une expiation qui le purifie, et que la prière est insuffisante sans le sacrifice. L'idée que l'homme ne pouvait être sauvé que par la substitution d'une victime était aussi répandue que l'idée même de Dieu, et plus universelle, du moins en apparence, que la pratique de la simple prière; car les voyageurs ont rencontré des peuplades dont le culte ne leur a offert aucune trace

de prière parlée, mais qui priaient par action en immolant des victimes. Si haut qu'on remonte, on retrouve déjà cette croyance en possession du monde. La Genèse, qui, considérée comme une simple histoire, nous offre un tableau si naïf de la foi et des mœurs primitives, nous la montre chez les enfants mêmes d'Adam, puis chez Noé, Abraham, en un mot chez tous les aînés de la famille humaine, ou, comme les nomment les Védah, *tous les grands précédents*. Il est aujourd'hui reconnu que cet ensemble de dogmes et de rites, que l'Inde antique présente à la contemplation de la science moderne, renferme, dans ses vastes replis, la foi à un grand sacrifice; et, comme tous les ordres d'idées n'étaient considérés que comme les rayons d'un même cercle dont la religion est le centre, cette doctrine d'expiation semble se reproduire, sous plusieurs aspects, dans la constitution politique, la législation, la philosophie, et les usages mêmes de la vie domestique. Chez certains peuples primitifs, elle apparaît à une époque antérieure à tous les autres monuments de leurs croyances religieuses. En considérant les caractères radicaux de la plus ancienne écriture connue, on serait tenté de croire que les hommes qui s'en sont servis les premiers n'avaient aucun culte, si, parmi ces signes relatifs aux besoins physiques, on n'en découvrait un qui se rapporte directement à la religion; et ce signe unique est celui

du sacrifice[1]. La cosmogonie des Parses dit que les premiers ancêtres du genre humain, Meschia et Meschiané, après avoir été séduits par *l'être caché dans le crime,* immolèrent un agneau, dont une portion fut accueillie dans le ciel[2]. Aussi le sacrifice solennel était considéré comme l'acte le plus auguste, qui contenait, à un degré supérieur, la vertu de toutes les autres parties du culte. Cette idée est représentée exactement, bien que sous une couleur particulière, par cette ancienne sentence chinoise : « La récitation de toutes les pièces du Che-king en-» semble n'équivaut pas à une seule offrande ; » l'offrande est bien au-dessous de l'acceptation ; » l'acceptation est inférieure au culte rendu sur les » montagnes; et tout cela réuni est fort au-dessous » du sacrifice offert au Chang-Ty par le Fils du Ciel[3]. »

Cette grande idée d'expiation, réalisée dans le sacrifice, s'y produit sous une forme qui contraste autant avec l'offrande, expression de la simple prière, que l'état du genre humain soumis au péché et à la mort contraste avec l'état primitif d'innocence et d'immortalité. Au culte pacifique, qui eût toujours été celui de l'homme s'il fût resté fidèle à l'ordre éta-

[1] *Voyez le* Mémoire de M. Abel de Rémusat, *sur les caractères figuratifs qui ont servi de base à l'écriture chinoise*, tome II de ses *Mélanges asiatiques*, pag. 371.

[2] *Boun-Dehesch*, tome II du *Zend-Avesta*, pag. 379.

[3] *Vie de Confucius*, tome XII des *Mémoires sur les Chinois*, par les missionnaires de Pékin, pag. 209.

Mi par le *premier amour*[1], a succédé un culte sombre comme la justice. Je vois dans l'oblation les symboles de la vie : dans le sacrifice, l'être vivant est condamné, et sa mort est la figure d'une autre mort. La chair séparée du sang, tel est le redoutable emblème de la pensée cachée dans cette action mystérieuse. Quel rapport pouvait-il y avoir entre l'immolation d'un animal et la rémission des péchés? Les hommes l'ignoraient. Le vil sang des victimes qui tombaient sous le couteau sacré possédait-il la vertu de purifier la conscience? Jamais cette folie ne régna dans le monde. Mais on avait foi dans ce qui était représenté par ces sacrifices. Tout ce qu'on savait, c'est qu'ils figuraient un mystère divin de justice et de grâce; et, du fond de ce mystère que l'avenir devait dévoiler, quarante siècles ont entendu sortir la voix de l'espérance.

Les déistes, en soutenant qu'il est impossible d'établir logiquement l'efficacité de la prière et du sacrifice, prouvent ce que la tradition atteste : que ces croyances ont un autre fondement que les conceptions humaines. Plus ils font voir clairement que le principe de ces dogmes ne peut se trouver ni dans la sphère de l'expérience ni dans celle du raisonnement, plus il est clair qu'ils n'auraient pas été crus d'une foi indestructible, aussi ancienne que le genre humain,

[1] Dante.

s'ils ne lui avaient pas été révélés primitivement; de sorte que les difficultés insolubles contre la théorie purement rationnelle de ces dogmes auraient une force infinie pour prouver la base divine de cette foi. Si le culte, expression des croyances perpétuelles, n'est qu'une vaine fantasmagorie, ces croyances elles-mêmes ne sont que d'éternelles chimères; et, au milieu de ce rêve permanent, je voudrais bien savoir comment ceux qui rejettent la foi au sacrifice s'y prendraient pour démontrer à un esprit conséquent qu'il doit croire en Dieu.

CHAPITRE II.

Idée antique du sacrifice.

L'étude de l'ancien monde conduit de toutes parts à cette vérité, qu'il n'a existé originairement sur la terre qu'une seule religion, dont les cultes locaux ne furent primitivement que des émanations plus ou moins pures. Outre l'éclatante uniformité des croyances, certains rites fondamentaux, extraordinaires de leur nature, et néanmoins communs à tous les peuples, rendent cette unité d'origine visible à travers soixante siècles, d'autant plus qu'on ne trouve, dans les éléments propres de l'esprit humain, rien qui puisse expliquer leur perpétuelle universalité. Parmi ces rites, un des plus remarquables est la communion, qui fut

partout la consommation de l'offrande et du sacrifice.

Frappés de la ressemblance des rites judaïques avec ceux des autres nations, sur ce point comme beaucoup d'autres, certains philosophes et certains théologiens ont tiré des conséquences diamétralement opposées. Les premiers en ont conclu que les Juifs avaient emprunté leur culte aux Gentils; les seconds, que le culte des Gentils n'était qu'une imitation des cérémonies instituées par Moïse. Il n'est pas raisonnable d'imaginer une dérivation subordonnée, tandis que l'antiquité même de ces usages, qu'on trouve établis dès les premiers temps chez les nations aînées, suppose une dérivation commune, antérieure à la formation des sociétés particulières. La Genèse elle-même nous l'indique. « Il n'est pas » douteux parmi nous, dit Pélisson, que toutes les » fausses religions ne soient venues de la véritable, » et les sacrifices du paganisme des sacrifices ordonnés aux premiers hommes, dont Abel et Caïn nous » font voir l'exemple; sacrifices qui n'étaient que la » figure et que l'ombre d'un grand sacrifice où Dieu » se devait lui-même immoler pour nous. Par toute » la terre, on mangeait la chair des victimes; dans » toutes les nations, le sacrifice qui finissait par là » était regardé comme un festin solennel de l'homme » avec Dieu : d'où vient que l'on trouve si souvent, » dans les anciens poètes païens, le festin de Jupiter, les viandes de Neptune, pour signifier les vic-

» times dont on mangeait après les avoir immolées » à ces fausses divinités; et s'il y avait parmi les » Juifs des holocaustes, c'est-à-dire des sacrifices où » la victime était entièrement brûlée en l'honneur » de Dieu, on les accompagnait de l'offrande d'un » gâteau, afin qu'en ces sacrifices mêmes il y eût à » manger pour l'homme[1]. »

La théologie de l'Inde a lié le rit traditionnel à ses conceptions particulières. « Toute nourriture est con- » sidérée comme un sacrifice. La nourriture du corps » est l'emblème de celle de l'âme, de la vérité sainte, » de la manne céleste : aussi les repas doivent être » pris avec dévotion, dans un état de doux recueille- » ment, l'âme libre des soins terrestres, et abandon- » née aux délices d'une joie innocente; aussi la reli- » gion impose-t-elle des lois aux festins. On communie » avec la Divinité par l'entremise des substances qui » lui sont immolées. L'Indien ne se nourrit que de » viande sacrée : toute nourriture animale lui est en » horreur, si elle n'a été offerte à la Divinité. Tels » sont, en substance, les principes fondamentaux de » la doctrine des sacrifices dans l'Inde[2]. » Pour ne citer qu'un seul exemple, un des plus célèbres sacrifices, qui consistait dans l'immolation d'un agneau, était accompagné d'une prière dans laquelle on récitait à haute voix ces mots : *Quand sera-ce que le Sau-*

[1] *Traité de l'Eucharistie*, pag. 182; Paris, 1694.

[2] *Le Catholique*, par M. le baron d'Eckstein, tom. IV, pag. 129.

veur naître? Cette cérémonie symbolique se terminait par la participation à la chair de la victime, et cette participation avait un caractère si sacré, que la loi qui obligeait les Brahmes à une abstinence perpétuelle fléchissait devant la loi supérieure qui prescrivait la communion[1]. On retrouve un usage analogue chez les Egyptiens, qui mangeaient, dans leurs principaux sacrifices, la chair d'animaux qu'ils avaient aussi en horreur. Hérodote, qui remarque cette contradiction apparente, dit qu'il en avait appris la raison; mais, pour ne pas profaner les secrets qui lui avaient été confiés, il la recouvre d'un religieux silence[2].

Dans les anciens mystères de Mithra, qui finirent par se répandre dans une grande partie de l'Empire romain, on plaçait devant l'initié, ainsi que nous l'apprennent saint Justin[3] et Tertullien[4], du pain et un vase plein d'eau, sur lesquels on prononçait une formule mystérieuse; et cette espèce de consécration était également suivie de la communion[5]. Nous voyons aussi, d'après les livres Zends, qu'une cérémonie du même genre tenait, dans le culte des Parses, une place fondamentale. On désignait sous le nom de *Miezd* les offrandes de pain, de chair et de fruits auxquelles le prêtre et les assistants participaient à la fin de la li-

[1] Lettre du P. Bouchet à Huet, tom. XI des *Lettres édif.*, p. 21. — [2] *Hist. d'Hérodote*, liv. II. — [3] Apolog., II. — [4] *De Præscrip.*, cap. 40. — [5] *Voyez* la Note II.

turgie. Rien de plus solennel que ce cortége de prières et de bénédictions qui précédaient et suivaient ce rit sacré[1]. Les esprits préposés aux diverses parties de l'univers et à la conduite des hommes, ainsi que les âmes des justes, depuis le père du genre humain jusqu'à *Sosioch*, nom que les livres Zends donnent au Réparateur attendu, étaient convoqués pour cette offrande. Et comme on croyait universellement à la réversibilité des mérites, les mêmes livres contiennent une prière spéciale, par laquelle le prêtre appliquait le fruit de cette action sainte à d'autres hommes, suivant son intention particulière. La pureté était la disposition nécessaire pour prendre part à l'oblation. La liturgie s'écriait : « Les purs ordonnent l'offrande, les » purs serviteurs l'ont faite, et les purs la mangent. » Ensuite l'officiant disait à son ministre : « Homme de » la loi, mangez ce Miezd, et faites cette action avec » pureté. » Les livres Zends en exaltent l'efficacité en termes pompeux. Ormuzd, qui *habite dès le commencement dans la lumière première*, l'avait institué lui-même, et avait célébré le Miezd avec les esprits célestes dans sa brillante demeure. A cette cérémonie le rituel des Parses en joint une autre, qui est l'emblème de la même idée, et à laquelle il attache la même importance. Le grand Ormuzd a créé aussi à l'origine l'arbre de vie : cet arbre symbolique, appelé *Hom*,

[1] *Voyez* la Note III.

croît dans les eaux de la source pure et vivifiante qui sort du trône d'Ormuzd même. Il éloigne la mort, il opérera la résurrection, et fera vivre les bienheureux. On le consacre suivant une formule analogue à celle du Miezd; on l'invoque en le tenant élevé, parce qu'*il élève la piété et la science;* et, après en avoir extrait le jus, qu'on reçoit dans la coupe sacrée, on le boit; car il est dit que *celui qui boira ce jus ne mourra pas.* Ainsi les deux cérémonies principales du culte, unies entre elles par d'intimes rapports, se rattachent à l'idée mystique d'une communion qui consiste à se nourrir du pain sacré, et à boire ce que le Zend-Avesta nomme *liqueur de vie*[1].

Le même rit se reproduit à la Chine jusque dans les sacrifices d'un ordre inférieur offerts aux âmes des morts, comme on le voit dans celui qu'on célèbre en l'honneur de Confucius. Après avoir enfoui dans la terre le sang de la victime, le prêtre offre à Confucius un vase plein de vin, qu'il verse ensuite sur un homme de paille. Il adresse à la tablette cette prière : « Vos » vertus, ô Confucius, sont excellentes et admirables. » Votre doctrine apprend aux rois à gouverner leurs » sujets. Les offrandes que nous vous présentons sont » pures. Que votre esprit descende sur nous : qu'il » nous éclaire par sa présence. » — « Après l'oraison, tous les assistants fléchissent le genou, et restent quel-

[1] *Zend-Avesta, Vendidad Sadé*, tom. I, part. II, *passim.*

que temps dans cette posture. Le prêtre lui-même, après avoir lavé ses mains, se met à genoux : alors les voix et les instruments de musique commencent à se faire entendre. Il prend des mains d'un de ses ministres un bassin dans lequel est une pièce de soie, qu'il offre à Confucius en l'élevant des deux mains. Il fait la même cérémonie avec un vase plein de vin. Pendant qu'on brûle la pièce de soie dans un brasier destiné à cet usage, le sacrificateur récite une prière pareille à la précédente. Il fait plusieurs révérences, prend de nouveau entre ses mains le vase plein de vin, et prononce une autre invocation, adressée à l'esprit de Confucius. Ensuite il dit : *Buvez le vin du bonheur et de la félicité.* Il ordonne qu'on se mette à genoux. Pendant qu'il répète : *Buvez le vin de la félicité*, l'officiant boit le vin qui est dans le vase qu'on lui a présenté. Il offre à Confucius les chairs des victimes, dont on fait ensuite la distribution aux assistants. Chacun est persuadé que, s'il en mange un morceau, il aura part aux faveurs de Confucius [1]. »

Le culte des Grecs et des Romains est trop connu pour que nous devions entrer ici dans quelques détails. On sait qu'outre l'usage de se nourrir de la chair des victimes, ils employaient dans les sacrifices, les premiers, des gâteaux de farine et de miel, les seconds, une pâte faite de farine et de sel, appelée *immolation*,

[1] *Parallèle des Religions*, tom. I, part. 1, pag. 420.

en y joignant des libations de vin, qui n'étaient versées sur la tête des victimes qu'après que le sacrificateur et les assistants en avaient reçu une partie.

Dans le sacrifice solennel que les Celtes offraient au commencement de chaque année, les trois plus anciens druides portaient, l'un le pain, l'autre un vase plein d'eau et le troisième une main d'ivoire représentant la justice. Après quelques prières, le grand-prêtre brûlait un peu de pain, versait quelques gouttes de vin sur l'autel, offrait le pain et le vin en sacrifice, et les distribuait aux assistants [1].

Les peuples germains [2], scandinaves [3] et finnois [4] se conformaient au rit universel; et il paraît même que l'usage d'une communion païenne s'était perpétué dans la Samogitie, ainsi que dans plusieurs endroits de la Lithuanie, jusqu'à la fin du seizième siècle. L'islamisme a conservé un sacrifice commémoratif de celui d'Abraham, qu'il célèbre avec une grande pompe : et dans cette fête, la plus solennelle de toutes, la cérémonie mystérieuse, d'où dépend la consommation du sacrifice, s'est également maintenue, quoiqu'une

[1] *Parallèle des Religions*, tom. I, part. II, pag. 80.

[2] « Mallum, Mallus, le Mal, dérivé du mot germanique *Mal*, si» gnifie lieu, endroit. C'est là que se faisait entendre Mal, la parole, » la prière, l'accusation, la délibération, la voix. Là se célébraient » Mal, les sacrifices; là les libations avaient lieu; là les assistants » communiaient autour de la table, où la chair des victimes leur était » distribuée. » *Le Catholique*, juin 1828, pag. 369.

[3] Suhn, Odin; tom. III, pag. 181.

Voyez les *Recherches sur l'ancien peuple finnois.*

circonstance de cette cérémonie soit contraire aux prohibitions du Coran [1].

Pour l'Amérique, citons seulement les grands peuples, le Mexique et le Pérou, qu'on pourrait appeler l'Orient du nouveau monde. « L'article de la communion est très-positivement rapporté par tous les écrivains. Elle était surtout en usage au Mexique. Les prêtres y formaient une grande statue avec de la pâte de maïs qu'on faisait cuire : elle représentait l'idole. On l'exposait certain jour de l'année, avec beaucoup de cérémonie, à la vénération des fidèles, et personne ne manquait de se rendre au temple. On faisait une grande procession avec cette statue. Lorsqu'on était rentré au temple, le Papa la rompait, et les prêtres en distribuaient les morceaux au peuple, *qui les mangeait, et se croyait sanctifié* après avoir pris cet aliment. Nous voyons ce même usage répandu parmi plusieurs peuples anciens de notre hémisphère.

» Mais il ne faut pas omettre un autre rit des prêtres péruviens. Ils sacrifiaient avec du pain de maïs et avec la liqueur vineuse qu'ils en faisaient. Ils com-

[1] « Le 18 (de mars) était le jour appelé *hayt corban*, c'est-à-dire *la fête du sacrifice*, par où ils entendent *le sacrifice d'Abraham;* c'est ce que les Arabes appellent *hayt hesha*, et les Turcs *behuc bayram*, c'est-à-dire la grande fête. On l'appelle encore *hayt-mura*, c'est-à-dire *la fête lumineuse* ou *brillante*. Cette fête du sacrifice est la principale et la plus solennelle de la religion mahométane. » (*Voyage en Perse*, par Chardin, tom. IX, pag. 6; Paris, 1811.) — « On mange la victime, bien que le sang n'en soit pas sorti, ce qui est contraire à la loi mahométane. » *Ibid.*, pag. 14.

mençaient par manger de ce pain, puis, trempant le doigt dans la liqueur, et levant les yeux au ciel, ils faisaient dans l'air, avec le doigt, une aspersion de la goutte de la liqueur qui était à ce doigt : après cela, ils buvaient en l'honneur du Soleil. Ce pain et cette liqueur vineuse se faisaient peut-être avec le maïs qui croissait dans les jardins du temple du Soleil, et ce grain était réputé sacré. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce pain et cette liqueur étaient l'ouvrage des vierges sacrées. On nommait ce pain *Cancu*, et la liqueur *Aca*. L'usage en était réservé pour les grandes fêtes *Rayami* et *Cittua*[1]. »

Ce rit fondamental complète l'unité du culte primitif, dont le plan se découvre alors tout entier. Suivant la foi antique, Dieu, qui à l'origine se rendait personnellement présent à l'homme, a continué d'être présent par sa grâce à l'homme dégénéré. Par quel moyen pouvait-on participer à la grâce divine? Par le moyen de la prière accompagnée de l'offrande, et en vertu d'une expiation figurée par le sacrifice. Mais cette union elle-même avait une forme extérieure dans la participation aux aliments consacrés par l'offrande et à la chair des victimes. Ainsi une communion à la grâce, à la foi spirituelle et corporelle, invisible dans son essence et visiblement manifestée, tel était le centre auquel aboutissaient, dans ce qu'elles

[1] *Lettres américaines* de Carli, tom. I, pag. 154 et 155.

avaient de commun, les liturgies de tous les peuples : tel était le foyer vital du culte, quel que fût son état d'altération [1].

On ne saurait rien entendre à ce culte primitif, si l'on ne considère chaque partie dans le point de vue de l'ensemble. Cet ordre d'idées mystiques, dont la communion corporelle était la figure, se liait au caractère profondément symbolique de la religion, suivant lequel tous les éléments du monde matériel n'étaient que la représentation du monde invisible. On voit apparaître, dès les premiers temps, un spiritualisme colossal, immense. Sorti des dogmes traditionnels, il se réfléchit dans tout le système des plus anciennes conceptions du genre humain. A l'époque qui suit le déluge, vous retrouvez, dans l'Inde par exemple, les débris d'une science antérieure, toute spirituelle dans ses bases. Ce ne sont que des ruines : mais, toutes ruines qu'elles sont, elles ont plus de grandeur que nos créations. Entrevues dans le lointain des âges, ces pyramides intellectuelles semblent écraser, par leurs énormes proportions, les constructions de la pensée moderne. Le spiritualisme est donc l'état primitif : il était vieux quand le matérialisme naquit. Si l'homme eût été originairement réduit aux seules sensations, il eût été impossible, d'après toutes les lois connues de l'esprit humain, que, dans l'intervalle qui

[1] *Voyez* la Note IV.

sépare l'époque dont nous parlons de celle que les traditions de tous les peuples assignent à la naissance de notre espèce, il se fût élevé, d'un état à peine supérieur à celui des grands singes, jusqu'à ce spiritualisme qui embrassait tout l'univers et coordonnait en forme de cycles correspondant les uns aux autres tous les divers ordres d'idées. Frappé de ces faits, supposerez-vous que l'homme, abandonné à lui-même comme un sauvage errant dans les bois, a débuté par le spiritualisme? Cette imagination n'est pas soutenable. Voyez les sauvages, qui sont déjà dans une condition plus favorable, puisqu'ils naissent dans une société quelconque et y reçoivent un commencement d'éducation : bien qu'initiés, par le langage qui leur est transmis, à quelques notions spirituelles communes, ils demeurent éternellement plongés, pour tout le reste, dans le matérialisme le plus grossier. Leur stupidité animale, incurable par leurs propres forces, proteste invinciblement contre ce roman idéologique, non moins contraire, sous d'autres rapports, à la marche nécessaire de l'esprit humain. Car il serait absurde, dit Hume, que, dans l'ordre intellectuel, l'homme eût inventé les palais avant les chaumières. Deux choses sont donc certaines : l'homme a commencé par le spiritualisme, et l'homme, dépourvu de toute communication avec d'autres intelligences, eût commencé par le matérialisme. De là résulte la nécessité d'une révélation primitive, qui serait encore la conception la

plus philosophique, lors même qu'elle ne serait pas la croyance la plus générale[1]. Plus on approfondira le caractère de l'ancien monde, en le comparant aux lois constantes de l'esprit humain, plus cette vérité grandira. La philosophie vraiment catholique, qu'aujourd'hui tous les travaux des savants préparent, quelquefois à leur insu, chassera devant elle, en se développant, la stérile poussière des abstractions, et montrera l'antique foi couronnée de tous les rayons de la science. Déjà la science, même incroyante, étonnée de ses propres découvertes, qui déconcertent à la fois l'idéologie et le matérialisme, commence à soupçonner qu'*il y a plus de choses entre le ciel et la terre qu'on n'en rêve en cette philosophie*[2].

CHAPITRE III.

Développement de la religion primitive; présence personnelle de Dieu; communion chrétienne.

Quoique la religion primitive formât une société réelle entre Dieu et l'homme, le genre humain aspirait néanmoins à une plus grande union. Il avait conservé le souvenir d'une société originelle plus parfaite, et la même tradition avait perpétué l'espérance que des communications plus intimes seraient rétablies

[1] *Voyez* la Note V. — [2] Shakespeare.

par le Réparateur qui était l'espérance des nations. Aussi la croyance d'un Dieu présent seulement par sa grâce, n'a jamais pu satisfaire ce besoin immense que l'homme a de s'unir étroitement avec lui. L'idolâtrie tenait en partie à l'énergie de ce sentiment; car toute pratique vicieuse est fondée sur un sentiment droit, détourné de son véritable objet, comme toute erreur, suivant la remarque de Bossuet, est fondée sur une vérité dont on abuse. De là la consécration des statues pour y faire habiter corporellement la Divinité; de là aussi ce penchant à la théurgie, si violent chez toutes les nations païennes, ainsi que cette disposition à reconnaître dans les personnes extraordinaires quelque Dieu caché sous le voile des formes humaines. Cet instinct divin s'agitait en tout sens dans l'univers; et le culte tout entier, même dans les superstitions qui s'y étaient jointes, était en quelque sorte l'élan prophétique du genre humain cherchant de toutes parts la présence personnelle de la Divinité.

Jésus-Christ paraît, le monde respire : son attente était remplie. Cette foi à la *présence réelle* produisit incontinent, sous le point de vue qui nous occupe, deux effets remarquables : l'un dans le sein du christianisme, l'autre dans le monde païen. Chez les chrétiens, la manie universelle de la divination, des évocations, des opérations magiques, cessa d'agiter les âmes. Ce ne furent pas seulement les pratiques extérieures qui fléchirent devant les sévères défenses de

l'Eglise, ce fut le penchant même, jusque-là si fougueux et si indomptable, qui s'apaisa dans le cœur de l'homme, et y fit place à un calme profond, indice d'un grand besoin satisfait. La même croyance réagit, hors de l'Eglise, sur la philosophie païenne. Celle-ci, comprenant que le christianisme, en annonçant la présence personnelle de Dieu, avait rempli le vœu perpétuel de l'humanité, se crut obligée, pour conserver quelque empire sur les esprits, de leur promettre le même bienfait. Mais, comme en tourmentant des abstractions elle n'en aurait tiré tout au plus qu'un Dieu abstrait, et que même elle n'en avait tiré jusqu'alors rien de réel que le doute, elle changea fondamentalement de caractère. De rationnelle qu'elle était, elle devint mystique et théurgique; et la fameuse école d'Alexandrie, qui fut, à cette époque, le centre de la philosophie païenne, opposa aux mystères de l'Évangile une espèce d'alchimie théologique, qui disparut bientôt, comme un rêve impuissant, devant l'ascendant de l'antique foi, dont le christianisme était le complet développement.

La supériorité du christianisme proprement dit sur la religion primitive tient radicalement à ce rapprochement de la divinité. Dieu ne pouvait converser avec les hommes sans se faire connaître davantage : de là le développement de la vérité. Il ne pouvait être mieux connu sans se faire aimer plus parfaitement : de là le développement de la loi d'amour, et par là de toute

la morale, renfermée tout entière dans le précepte de la charité. Par la même raison, le culte dut recevoir le genre de perfection qui lui est propre. Si l'acte le plus auguste du culte chrétien n'était qu'un mémorial de la mort du Sauveur, comme le sacrifice le plus solennel du culte antique en était déjà l'emblème ; si l'un n'exprimait qu'un souvenir comme l'autre exprimait une espérance, ils ne consisteraient tous deux qu'en de simples figures, les unes du passé, les autres de l'avenir, mais également vides ; de sorte que la religion s'étant développée dans toutes ses autres parties, et ce développement étant la suite de la présence réelle de la Divinité, le culte, arrêté lui seul dans l'état primitif d'imperfection, fût resté en arrière de la réalité. L'événement immense qui constitue la différence de deux époques est nécessairement la clef de voûte de tout un nouvel ordre, dont toutes les parties doivent être supérieures, dans la même proportion, aux parties correspondantes de l'ordre précédent, qui n'en était que l'ébauche ; et puisque l'incarnation est l'union de la nature divine et de la nature humaine, union substantielle, quoique mystérieuse encore pour notre faible intelligence à peine naissante ici-bas, il était naturel que le culte, déterminé par ce fait fondamental, fût le moyen d'une union avec Dieu, moins parfaite sans doute qu'elle ne le sera lorsque les ombres de la foi auront fait place à la claire vision, mais aussi intime qu'elle peut l'être en ce monde énigma-

tique, où l'homme est moins capable de lumière que d'amour.

Aussi l'Eglise universelle a toujours cru, sur la parole même du Christ, qu'il est et sera continuellement présent jusqu'à la consommation du siècle, quoique d'une manière non visible, au monde régénéré, et que cette présence permanente est le principe vital du christianisme. Il n'entre pas dans notre plan de constater la perpétuité de la tradition catholique : cela est d'ailleurs d'autant moins nécessaire, que les protestants instruits et conséquents ne songent plus aujourd'hui à la contester, depuis qu'ils ont été conduits, par le principe de l'indépendance mentale, à se représenter la variation et la diversité des croyances comme un caractère essentiel de la vraie religion, et à rejeter le catholicisme précisément parce que son principe constitutif est de croire ce qui a été cru partout et toujours. Mais si la règle de foi, conservatrice des dogmes, est immuablement une, les dogmes considérés en eux-mêmes offrent aussi ce grand caractère d'unité, particulièrement en ce qui concerne la présence divine.

Dans la religion primitive, on croyait Dieu présent par sa grâce : mais qu'est-ce que la grâce? C'est un secours accordé à l'homme pour l'aider à remonter à l'état dans lequel il avait été créé. Réparatrice, parce qu'elle est relative à l'homme déchu, et par conséquent purement gratuite, elle est, sous un autre point

de vue, l'action créatrice continuée. Depuis l'incarnation du Verbe, l'Eglise croit à la présence réelle du Christ : mais qu'est-ce que cette présence, sinon l'incarnation permanente ou continuée? Le dogme de l'Eucharistie entre donc aussi naturellement dans un ordre d'idées dont l'incarnation est la base, que le dogme de la grâce dans un ordre d'idées plus général, quoique le même au fond, dont la base est la restauration des êtres d'après le plan primitif de la création. C'est toujours le dogme de la présence active de Dieu, mais sous deux modes divers, qui sont entre eux dans le même rapport que les deux faits fondamentaux qui les déterminent : car la présence réelle est à la simple action divine, ou la grâce, précisément ce que l'incarnation est à la volonté de secourir l'homme tombé. Les termes générateurs de l'union de Dieu avec l'homme ayant changé, les produits sont différents; mais, dans les deux cas, la proportion est identique. Ainsi tous ces mystères d'amour s'enchaînent les uns aux autres, ou plutôt ils ne sont que l'accomplissement progressif d'un même dessein de miséricorde, dont l'union eucharistique est le dernier complément terrestre : merveilleuse harmonie qui présente sous un magnifique aspect, à la raison de l'homme, ce mystère qui est aussi le dogme du cœur, puisqu'il n'est pas moins magnifique en consolations.

L'erreur de ceux qui nient la présence réelle est, relativement au christianisme pleinement développé,

ce qu'était, relativement au christianisme primitif, le système de ces anciens philosophes qui niaient le dogme de la grâce : erreur que les Pélagiens ont cherché ensuite à combiner avec les idées chrétiennes. Nous recevons de Dieu, par la création, tout ce qui constitue l'homme, disaient-ils : qu'est-il besoin d'une nouvelle action divine? Nous avons reçu, par l'union du Verbe avec la nature humaine, tout ce qui constitue le chrétien, disent les autres : qu'est-il besoin d'une nouvelle union avec lui? Les premiers ne comprenaient pas qu'une communion à la grâce divine fût nécessaire à l'homme pour vivre de la vie de l'âme, ou pratiquer la *loi du commencement* : les seconds ne comprennent pas que la communion à la substance même du Verbe incarné soit nécessaire pour posséder la *plénitude* de la vie et s'élever jusqu'à la haute perfection de la loi évangélique, qui est *la fin et la consommation* de la première. Mais aussi, lorsqu'ils s'imaginent qu'en reconnaissant la nécessité, soit de la grâce, soit de la communion eucharistique, on fait injure au Créateur ou au Rédempteur, ils oublient que la communion eucharistique est le moyen par lequel l'incarnation permanente s'individualise en chaque chrétien, comme la grâce est le moyen par lequel la puissance divine permanente opère d'une manière particulière en chaque homme; et qu'ainsi, loin d'affaiblir l'idée de la puissance créatrice ou de l'incarnation réparatrice, rien n'est plus propre à nous

en faire concevoir une idée plus sublime que ce besoin continuel d'y participer, comme rien n'est plus capable de nous inspirer un vif sentiment de l'amour infini qu'elles révèlent, que cette communication intarissable de l'une et de l'autre. De là ce beau mot de Bourdaloue, rigoureusement vrai de la grâce, supérieurement vrai de l'Eucharistie, ou de la grâce par excellence : *Dieu se fait une grandeur de cette condescendance infinie*[1].

Les analogies que nous venons de remarquer expliquent pourquoi, en partant de la négation du dogme catholique sur l'Eucharistie, tant de théologiens protestants ont été conduits, de proche en proche, à nier le dogme de la grâce, fondement de toute religion, et cette marche du protestantisme confirme à son tour la vérité de ses analogies. Car l'histoire des doctrines n'est pas un vain phénomène : leur enchaînement extérieur met en relief la liaison interne des idées, et rend en quelque sorte la logique palpable. Les trois chefs de la Réforme, conjurés contre le *mysticisme* catholique, attaquent, chacun de son côté, la croyance au sacrement de l'amour. Luther la mutile et la dénature; Calvin l'anéantit, en voilant, sous des expressions équivoques, le fond de sa doctrine. Moins artificieux mais plus hardi, Zuingle le découvre. Le premier effet de leur doctrine commune fut que la Ré-

[1] *Serm. sur la Comm. pasc.*, part. I, tom. IV.

forme eut un culte sans sacrifice, et se trouva placée, sous ce rapport, hors de la religion telle qu'elle avait été universellement conçue dans tous les temps. Bientôt, par un progrès naturel, le socinianisme, poursuivant la destruction, attaqua dans l'incarnation même, le dogme de la présence réelle et l'idée capitale du sacrifice dans la foi à la rédemption. Quoique l'ancien protestantisme ait lutté quelque temps contre l'ascendant des doctrines sociniennes, elles ont généralement prévalu dans les esprits : elles sont écrites presque partout, excepté dans les vieilles liturgies. Restait, au milieu de ces croyances en ruines, la foi à la prière et à la grâce, dernier lien qui unit l'homme à Dieu. Or les théologiens rationalistes de l'Allemagne[1] laissent voir une tendance marquée à présenter cette foi comme une superstition ridicule, inconciliable avec les lois de la nature. Ainsi, à mesure que le protestantisme avance, le culte vivant se retire, le désert s'agrandit autour de lui; et, dans ce désert moral où les sources de l'amour sont taries, la prière même, la prière, qui prend racine partout où subsiste un reste de foi, se flétrit et meurt sous l'influence du rationalisme.

Un des plus célèbres docteurs de l'ancien protestantisme demandait quel rapport il pouvait y avoir entre la foi à la présence réelle et la foi à la prié-

[1] Entre autres, Eberhard, Junkein, Spalding, Weigscheider, etc.

re [1]. Pour lui, il se flattait de ne pas le comprendre; et en effet, qu'est-ce que ces hommes ont compris? L'histoire de leur propre doctrine pleinement développée est venue confondre ces orgueilleuses ignorances : elle a montré comment le *mysticisme* catholique existe en germe dans la foi à la prière. Quiconque, en effet, croit qu'un simple mouvement de la volonté humaine produit un changement dans l'ordre spirituel ou matériel de l'univers, et que Dieu obéit à la voix de l'homme, celui-là fait l'acte de foi le plus profondément mystique, puisque cet acte se rapporte à un ordre de choses entièrement placé hors de la portée du raisonnement et des sensations; et, dès lors, il est inconséquent, si, retenant cette croyance, il refuse de croire quoi que ce soit, sous prétexte que cela échappe à la relation de ses sens ou aux conceptions de sa raison. C'est là une des causes pour lesquelles le protestantisme disparaîtra comme religion, à une époque qui ne saurait être désormais reculée dans un avenir très-lointain. Sa destinée l'entraîne avec un irrésistible empire, à se résoudre dans le rationalisme pur, parce qu'en effet, si la raison de chaque homme est souveraine, elle ne doit, à ce titre, admettre que ce qu'elle conçoit. Le rationalisme, à son tour, abolira la foi à la prière, parce qu'il ne peut y voir qu'une croyance

[1] « Je ne crois pas qu'il y ait aucune liaison entre ces deux choses, » n :qu'elles dépendent aucunement l'une de l'autre. » Matth. Larrogue, *Hist. de l'Euchar.*, pag. 41.

essentiellement indémontrable. Or, la prière de traite, essayez d'imaginer une religion!

Dans le catholicisme, au contraire, on croit la présence réelle et la communion à la substance du Verbe fait chair, par un acte de foi essentiellement semblable à celui par lequel on a toujours cru la présence de Dieu par son action, ainsi que la communion à la grâce au moyen de la prière. Le catholicisme maintient, en vertu du même principe, la foi de tous les temps aux communications divines, devenues plus parfaites par l'effet même de l'incarnation. Pour rejeter le dogme catholique, il faut ou renverser la croyance de tous les siècles, en niant que Dieu soit présent à l'homme d'une manière particulière, relative à la nature de l'homme, humaine en un mot, ou supposer que cette union de Dieu avec l'homme, qui a toujours été le fond de la religion, n'a pas dû se perfectionner; en d'autres termes, que le culte ancien n'a pas dû faire place à un culte plus excellent; ce qui serait toujours contredire les traditions primitives, qui comprenaient elles-mêmes la foi à ce développement futur.

Le christianisme a aussi accompli, sous un autre rapport non moins fondamental, l'attente de l'humanité. Le culte ancien prophétisait, ainsi que nous l'avons vu, une grande expiation; et quoique la notion en fût encore confuse, les caractères essentiels de cette expiation se déduisaient naturellement des

croyances primitives. Les divers rites qui en étaient les symboles n'étaient unis que par leur relation mystérieuse avec elle, comme les ombres diverses qu'un corps projette ne sont, par leur rapport avec lui, qu'une seule et même ombre. Le sacrifice régénérateur, de qui tous les autres sacrifices empruntaient leur vertu, devait donc être un comme Dieu même, de qui tous les êtres particuliers empruntent l'existence. Qu'annonçait à cet égard le christianisme? « Le Christ, unique médiateur de Dieu et des » hommes[1], a consommé éternellement l'œuvre du » salut par une seule oblation[2]. » Cette expiation devait être universelle; car, suivant la foi primitive, Dieu ouvre, non pas à un seul peuple, mais à tous, le sein de sa clémence. Qu'annonçait encore à ce sujet le christianisme! « Le Christ est mort pour tous[3]; car » il n'y a pas en Dieu acception de personne[4]. » Si la vertu puissante de ce sacrifice a dû remplir tous les lieux, elle a dû répandre aussi dans tous les temps l'espérance du pardon. Jamais Dieu n'a commandé le désespoir, et les âmes perdues ne sont plus de la terre. Jamais on n'a cru qu'à aucune époque, pas même lorsque le gouffre de l'iniquité a été le plus large et

[1] Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. *Epist. ad Heb.;* I. *Epist. ad Tim.*, cap. II, v. 5.

[2] Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. *Epist. ad Heb.*, cap. X, v. 14.

[3] Pro omnibus mortuus est Christus. *Epist. ad Cor.*, cap. V, v. 15.

[4] Non est enim acceptio personarum apud Deum. *Ad Rom.* II, 2.

le plus profond, la miséricorde divine se soit arrêtée dans son cours, comme un fleuve qui se perd dans un abîme; et puisque ce sacrifice, perpétuellement pressenti, était pour le genre humain la source de toute grâce, cette expiation a dû sauver ceux qui attendaient sa réalisation extérieure, comme ceux qui en auraient connu l'accomplissement. Telle était la conséquence nécessaire du symbole primitif : le christianisme la proclama : « Tous les anciens justes sont » morts dans la foi; et s'ils n'ont pas été témoins de » l'accomplissement des promesses, ils le voyaient et » le saluaient de loin, confessant qu'ils étaient étran- » gers et voyageurs sur la terre[1]. » Enfin, le sacrifice devant satisfaire à la justice infinie, et les mérites de toute créature n'ayant aucune proportion avec cette satisfaction immense, il s'en suivait que la victime devait être à la fois divine et humaine : humaine pour souffrir, et divine pour satisfaire. Ainsi la croyance à un Homme-Dieu, dont on trouve d'ailleurs des traces si frappantes dans toute l'antiquité, était aussi renfermée, quoique d'une manière implicite, dans ce vœu général d'une expiation efficace[2]. Le mystère enveloppé dans le sein de tous les siècles fut dévoilé par le christianisme. « Le Verbe de Dieu,

[1] Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram. *Ad Heb.*, cap. XI, v. 13.

[2] *Voyez* la Note VI.

» par qui tout a été fait[1], et qui soutient tout par la » puissance de sa parole[2], a dit à son Père, en en- » trant dans le monde : Vous n'avez point voulu » d'hostie ni d'oblation, mais vous m'avez formé un » corps. Vous n'avez point agréé les holocaustes pour » le péché; alors j'ai dit : Me voici[3]; et il a pacifié » par son sang le ciel et la terre[4]. »

Lorsque le christianisme annonça l'accomplissement du sacrifice un, universel, perpétuel, éminemment saint ou divin, pas un accent de surprise ne s'éleva dans l'univers. On eût dit que l'esprit humain reconnaissait à la fois dans cette doctrine et ses souvenirs et ses espérances. De même que l'idée de Dieu ou de l'être nécessaire rend raison de tous les êtres, de même la notion du sacrifice chrétien rend raison de tous les anciens sacrifices. Elle fait concevoir pourquoi l'homme espérait se sauver par la substitution d'une victime; pourquoi le monde croyait bien longtemps avant le mot de saint Paul, que, sans l'effusion du sang, point de rémission des péchés; pourquoi les animaux mystiquement dévoués devaient être purs; pourquoi, par une erreur fatale, mais pleine de vé-

[1] Omnia per ipsum et in ipso creata sunt. *Ad Coloss.*, cap. I, v. 16.

[2] Portansque omnia verbo virtutis suæ. *Ad Heb.*, cap. I, v. 3.

[3] Ingrediens mundum, dicit : Hostiam et oblationem noluisti; corpus autem aptasti mihi : holocautomata pro peccato non tibi placuerunt; tunc dixi : Ecce venio. *Ad Heb.*, cap. X, v. 5, 6 et 7.

[4] Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. *Ad Coloss.*, cap. I, v. 10.

rité, le sacrifice humain a pu paraître nécessaire; pourquoi toutes ces expiations étaient regardées comme insuffisantes; pourquoi enfin le genre humain condamné à la mort, cherchait dans le sein de la mort le salut et la vie. La croix du Sauveur a résolu ces étonnants problèmes : elle explique les croyances de l'humanité comme l'idée de Dieu explique le monde.

Le catholicisme admet, suivant la tradition de tous les âges, que le sacrifice est l'acte suprême du culte; mais que le culte ayant cessé d'être purement emblématique depuis que le Christ a fait succéder aux figures la réalité, ce rit, toujours subsistant, a été élevé proportionnellement en devenant un signe substantiel, tout plein de l'auguste réalité qu'il représente, et comme tous les rayons du culte antique se concentraient dans le sacrifice, c'est dans le sacrifice chrétien que les diverses parties du culte, réunies substantiellement, sont élevées toutes ensemble à leur plus haute perfection. Le culte primitif avait pour base la prière : elle continue d'être la base du culte chrétien. Mais lorsque le prêtre, mortel et pécheur, présente à Dieu les vœux de ses frères assemblés autour de l'autel, ce n'est plus l'homme seul qui prie, c'est le Pontife invisible et éternel, *toujours vivant pour intercéder en notre faveur, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et plus élevé que les cieux*[1],

[1] *Ad Heb.*, cap. VII, v. 26.

qui, unissant nos supplications aux siennes comme il s'est uni à notre nature, divinise les gémissements de notre misère. L'offrande faisait également partie du culte : elle existe toujours sous la même forme, et l'on continue d'offrir, avec le pain et le vin, les prémices des aliments et les symboles de la vie; mais dans le culte chrétien, plus spiritualisé, il ne reste de ces éléments matériels qu'un voile mystique approprié à notre condition présente, sous lequel le Verbe divin se communique à nous, pain éternel qui nourrit notre âme affamée de la vérité vivante, céleste breuvage qui commence à étancher en nous la soif infinie de l'amour. L'immolation des victimes figuratives était l'acte le plus solennel du culte primitif, l'immolation subsiste toujours; mais le règne des figures s'étant évanoui sur le Calvaire, le Christ lui-même est la victime. La chair et le sang théandriques nous sont présents sous des signes séparés, en mémoire de sa mort, et en même temps sous la forme du pain et du vin, emblèmes de la vie, parce que la vie nous est rendue par sa mort. Les éléments de l'offrande et ceux du sacrifice sanglant, dont les premiers étaient le mémorial de la création, et les seconds l'image de la rédemption, et qui étaient perpétuellement séparés dans le culte primitif, se trouvent confondus et identifiés dans le culte chrétien, parce que la rédemption est la création réparée. Enfin, toutes les parties du culte antique aboutissaient à une communion à la

grâce de Dieu, figurée par la participation aux aliments consacrés par l'offrande, et à la chair des victimes. La consommation du culte chrétien est un acte de même genre, mais dans un ordre supérieur constitué par le fait de l'incarnation qui a exhaussé la religion tout entière. La communion chrétienne n'est pas une simple participation à la grâce, mais à la substance même de l'Homme-Dieu, s'incarnant en chacun de nous pour purifier notre âme et la nourrir. C'est l'union avec Dieu élevée, si l'on peut parler ainsi, à sa plus haute puissance, et parvenue au dernier degré qu'il soit possible d'atteindre dans les limites de l'ordre présent; au delà, c'est le ciel. Si en effet, tandis que la substance divine se mêle à notre substance, Dieu transformait dans la même proportion notre intelligence en son intelligence, notre amour en son amour, et notre force en sa force, *nous le verrions face à face,* nous l'aimerions d'un amour égal à cette claire vue, nous aurions atteint la plénitude de la régénération : le ciel n'est pas autre chose. Attendons un peu, le jour de la transfiguration approche. La vie terrestre n'est que l'enfance de l'homme. Comme l'enfant reçoit la vie, et s'attache, par un instinct conservateur, au sein maternel avant d'avoir ouvert les yeux à la lumière, ainsi l'homme se nourrit de Dieu avant de le voir. Tel est l'ordre universel de la Providence; car, en toutes choses, il y a une union substantielle qui précède l'union d'intelligence

et d'amour. Mais bientôt l'enfant connaît les auteurs de ses jours comme il en est connu, et ne fait avec eux qu'une même âme. Ainsi, lorsque nous serons sortis de ce monde comme d'un berceau, cette union, commencée sur la terre, se consommera, et Dieu, pénétrant à la fois tout notre être de sa puissance, de sa lumière et de son amour, sera en nous et nous en lui, selon tout ce qu'il est et selon tout ce que nous pouvons être.

La communion eucharistique est quelque chose d'intermédiaire entre l'union avec Dieu accordée aux anciens justes sur cette terre d'exil, et celle dont les saints jouissent dans la patrie. Plus heureux que les premiers, nous ne participons pas seulement à la grâce, mais à la substance même du Verbe incarné, comme les saints dans le ciel. Mais, bien moins heureux que les seconds, nous ne voyons encore Dieu qu'à travers un voile, *en énigme*, dit saint Paul : nous restons à cet égard dans l'état des anciens justes, qui est la condition commune de tous les hommes pendant qu'ils demeurent dans ce monde des ombres et des images, éclairé, comme parlent les anciens, par un jour nocturne. L'union avec Dieu est toujours le principe d'amour, mais il se développe à différents degrés. Sans cesser d'être un, il a pénétré plus profondément la nature humaine, depuis que l'incarnation a établi entre Dieu et l'homme des communications plus intimes; de même que, sans cesser d'être un, il recevra

en tout sens une expansion sans limites, lorsque les liens qui le captivent encore et l'arrêtent tomberont enfin sur le seuil du céleste séjour. Ainsi se prépare l'accomplissement de l'œuvre divine; tous les développements que la religion reçoit ici-bas ne sont qu'une transition de l'ordre terrestre à l'ordre éternel.

CHAPITRE IV.

Idée de l'Eucharistie dans le plan du catholicisme.

Le catholicisme est la foi traditionnelle à la présence, non pas abstraite, mais réelle et effective, de Dieu à l'homme. Dieu est réellement présent à notre intelligence par sa parole, dont la tradition n'est que la prolongation dans le vaste écho des siècles. Il est réellement présent à notre volonté par sa grâce, dont le culte est l'organe permanent. De là dérive, moyennant le libre concours de l'homme, l'union avec Dieu. Nous sommes, sous ce rapport, *un commencement de créature* [1], tant que nous sommes renfermés dans le sein du temps; mais l'union qui existe en germe est destinée à devenir complète, lorsque Dieu *sera tout en tous* dans les saints. Tel est le but définitif de notre existence, suivant l'antique foi, révélée au premier homme.

[1] *Epist. S. Jacobi*, cap. I, v. 18.

Les esprits qui se placèrent hors de cette foi primitive suivirent deux directions opposées. Les uns partirent de l'idée de Dieu, et, cherchant à surprendre le secret de la création, conçurent l'union de chaque être particulier avec lui comme celle de la modification avec la substance; dès lors l'homme fut une des innombrables formes de la Divinité. Les autres, s'arrêtant à l'homme, voulurent trouver en lui la raison de tout; et comme un être contingent et limité ne contient la raison de rien, pas même de sa propre existence, toutes les vérités leur échappèrent, et leurs impuissantes recherches ne produisirent, pour dernier résultat, que le néant du scepticisme. Tels sont les deux termes auxquels aboutit, soit dans l'Inde, soit dans la Grèce, le rationalisme de l'antiquité. Sceptique, l'homme ne fut qu'un rêve de l'être; panthéiste, il fut l'être suprême. De ces deux doctrines, sortirent deux ordres de sentiments qui leur correspondent. Le scepticisme, qui, en tuant l'intelligence, ne laisse subsister que l'activité animale, plonge l'homme dans la vie des sens, tandis que le panthéisme idéaliste absorbe les sens mêmes dans le délire d'une perpétuelle extase.

Également éloignée de tous ces excès, la religion primitive rassura, pendant quarante siècles, la raison et le cœur de l'homme par la foi à l'union avec Dieu, qui, l'avertissant de sa faiblesse sans le dégrader, l'élevant sans l'égaler au souverain Être, le fixe dans la

place que l'ordre lui assigne. Dépourvu de cette foi tutélaire, cet être faible et troublé, qu'emportent les flots du temps, irait inévitablement se briser contre l'un ou l'autre de ces écueils, l'orgueil ou le désespoir. Mais c'est surtout depuis l'Evangile que l'on conçoit plus clairement la salutaire influence de ce dogme fondamental du catholicisme, véritable étoile polaire de la nature humaine.

Le Christ est la Vérité personnellement résidente au milieu des hommes. Contemporaine du Christ, l'Eglise, qui reçut de sa bouche même la parole éternelle, mais enveloppée dans un langage humain, communique incessamment, sous cette forme limitée et relative, le Verbe infini aux intelligences qui passent sur la terre, jusqu'à ce qu'elles aillent s'unir à lui, sous un mode plus parfait, dans une autre existence. Comment cette tradition du Verbe aurait-elle été un seul instant interrompue? L'Eglise a-t-elle pu rêver un jour l'éternité d'une parole née la veille? ou bien a-t-elle jamais pu dire : « Je vais répéter ce que je n'ai pas entendu? » Ignore-t-on qu'elle a toujours inexorablement rejeté de son sein tout novateur qui, subsistuant sa pensée propre à la tradition commune, a voulu créer la vérité au lieu de la transmettre? En écoutant l'Eglise, le fidèle entend donc le Christ même, qui lui parle aussi réellement qu'il parlait à ses disciples, assis autour de lui sur la montagne des Bénédictions. Car l'essence de la parole est, non pas le

son matériel que le vent emporte, mais ce son intime qui résonne dans l'âme, cette expression toujours identique, qui, bien que répétée par diverses voix, réveille constamment la même pensée, comme une image réfléchie par cent miroirs, est toujours la même image. La tradition catholique, conservant invariablement le sens primitif des mots divins, n'est pas une parole qui se soutienne elle-même, qui ait sa substance propre, indépendamment de la parole du Christ; elle n'en est que la vibration permanente dans tous les points de l'espace et de la durée.

Mais le Christ n'est pas seulement la lumière créatrice de toutes les intelligences; il a d'autres rapports avec la postérité d'Adam, peuplade dégénérée et mourante de cette grande et immortelle société des esprits. *Le Verbe s'est fait chair,* pour guérir, par cette union régénératrice, cette fièvre charnelle de l'âme, principe inné de tous nos maux, et laver dans son sang les blessures de l'humanité. Aussi l'Eglise, en recevant du Christ la parole qui éclaire, reçut de lui également le remède divin, et elle le prodigue à ses enfants comme elle leur distribue la lumière. Le Verbe fait chair habite au milieu d'eux, toujours plein de vérité et de grâces. Comme autrefois la foule des malades se pressait sur ses pas pour être guérie par la vertu qui sortait de lui, aussi réellement l'humanité, épuisée par le travail continu de la maladie cachée dans son sein, s'approche, avec une humble foi, de

l'essence théandrique, pour obtenir, par ce contact vivifiant, la santé de l'âme. Ce qui affecte les sens n'est que la forme sous laquelle l'élément céleste se particularise pour se communiquer à chaque fidèle, comme les sons qui frappent l'oreille attentive à la voix de l'Eglise ne sont que la forme sensible, l'apparence sous laquelle le Verbe divin pénètre chaque intelligence. Ce qu'il y a de véritablement substantiel dans ces deux communions, c'est le Christ éclairant par sa parole, guérissant par sa présence efficace : seule réalité immuable au milieu du perpétuel renouvellement de ces formes par lesquelles il tombe dans les conditions changeantes de notre être, pour nous élever à la participation de son être incorruptible.

Telle est l'idée vitale du catholicisme. Là se trouve la raison de la puissance qu'il exerce sur l'homme, et qui est universellement reconnue en fait par ses ennemis mêmes. Il agit sur lui avec toute la force de la présence humaine de la Divinité. Séparée de la foi à l'amour, cette croyance briserait l'âme. Lorsqu'en contemplant les abîmes des cieux, une vague intuition de l'immensité frappe soudain notre esprit, et que nous croyons voir passer devant notre face comme un fantôme de l'infini, l'imagination est immobile de stupeur, et l'intelligence même frissonne. Que serait-ce si nous nous trouvions immédiatement en rapport avec l'Eternel, l'Immense, le grand Inconnu, ignorant si c'est l'amour ou la haine qui se remue dans

les profondeurs ténébreuses de l'infini? Aussi lorsque, les traditions s'affaiblissant, la foi à la grâce s'affaiblit avec elles, comme on l'a vu chez tant de peuples païens, un effroi gigantesque de la Divinité se manifesta par des rites dont la seule pensée épouvante. Il ne nous est pas facile de nous représenter ces croyances terribles. Reçue à sa naissance dans le tendre berceau du christianisme, notre âme y a été abreuvée de confiance. L'espérance, une croix à la main, nous précède en chantant sur le chemin de la vie. Céleste interprète, elle nous explique ces chiffres mystérieux de clémence que la religion nous présente à chaque pas, et nous n'entrevoyons la sombre justice elle-même que sous le voile de la miséricorde. Le monde spirituel, tout resplendissant des emblèmes de l'éternelle union, n'est que l'auréole du Christ, résidant au milieu des hommes pour les rassasier de vérité et d'amour : de sorte que cette foi puissante à la présence humaine de la Divinité n'ébranle notre frêle nature que pour la consoler et l'affermir. Elle l'exalte avec la même force dont elle pourrait l'accabler, et lui imprime, si j'ose le dire, de toute la pression qu'elle exerce sur elle, un mouvement d'ascension vers ce monde supérieur, où, dans le sein de la présence divine sans voile, l'intelligence et l'amour se dilateront sans effort.

Le protestantisme, qui a répudié ce magnifique don, est l'absence du Christ, comme le déisme est,

dans un ordre d'idées plus général, l'absence de la Divinité. La Bible à la main, le protestant croit communiquer avec la Vérité vivante; mais est-ce de la forme matérielle des mots ou de leur sens réel que dépend cette communication? Et puisque c'est la raison de chaque protestant qui détermine pour lui le sens de la Bible, comment cette raison qui varie ne serait-elle qu'une transmission de la raison éternellement permanente? Comment tant d'interprétations qui s'excluent seraient-elles une émanation de la parole substantielle, une comme Dieu même? Il y a entre elles toutes la distance de l'illusion changeante à l'immuable réalité. Vous croyez jouir de la présence immédiate du soleil des intelligences, et rien ne vous est présent, si ce n'est l'ombre de votre propre esprit. Divinisant vos pensées, vous imaginez converser, de bouche à bouche, avec le Verbe, tandis que vous en êtes séparé par un profond abîme creusé par l'orgueil. Les protestants ressemblent à un infortuné égaré au sein des vastes mers, qui prendrait pour le rivage paternel ces collines de nuages qu'élève et détruit tour à tour le caprice des airs. Mais le charme dure peu : l'horizon fantastique qui enveloppe leur raison change à chaque instant; leurs opinions inconstantes se croisent, se décomposent, se dispersent, et leur découvrent soudain, en s'évanouissant, les vagues d'un doute immense. De là les angoisses de ces âmes avides de foi; mais faibles de volonté, que des

liens temporels enchaînent dans le protestantisme. Elles contemplent d'un œil consterné les progrès de ce scepticisme sans fond et sans rivages qui l'envahissent de toutes parts : *Cunctæque profundum pontum adspectabant flentes.* Ce spectacle, si désolant pour des cœurs chrétiens, les porte à se jeter dans l'extrémité opposée. La tendance à l'illuminisme, qu'on retrouve à toutes les époques chez cette classe de protestants, grandit et se fortifie à mesure que le rationalisme achève de détruire ce qui restait de foi dans la Réforme[1]. Ils cherchent dans cette exaltation religieuse un asile contre le doute. Tout protestant est en effet placé dans cette alternative : s'il ne se croit pas infaillible, il n'a pas la certitude de sa foi; et s'il se croit infaillible, chacun de ses jugements doit lui paraître un rayon de l'intelligence incréée. Il doit, suivant le mot de Bossuet, *appeler Dieu tout ce qu'il pense;* panthéisme intellectuel qui conduit directement à l'autre.

Une semblable alternative se reproduit par rapport aux sentiments du cœur; car, à cause de l'unité de l'âme humaine, les lois de l'intelligence et celles de l'amour sont parallèles. Si la raison de chaque homme a besoin de s'appuyer sur une règle extérieure, invariable, pour ne pas succomber à l'incertitude, qui n'est que la conscience de sa propre faiblesse, le cœur

[1] *Voyez* la Note VII.

aussi a besoin, particulièrement dans l'ordre des choses divines, d'un principe extérieur d'amour qui agisse sur lui perpétuellement, pour le protéger contre ses inconstances, sa pesante inclination vers la terre, et sa promptitude à s'ennuyer de Dieu même. Aussi cette piété plus parfaite, exclusivement propre aux siècles chrétiens, s'est développée sous l'empire de la foi à la présence permanente de Dieu, qui *a fait ses délices d'habiter avec les enfants des hommes*. Les âmes, dans le protestantisme, sont privées de ce contact journalier, et pour ainsi dire sympathique, avec celui qui est esprit et vie : mais comme elles sentent le besoin de ces communications fréquentes pour soutenir la piété à la hauteur où le christianisme l'a élevée, elles sont obligées, lorsqu'elles aspirent à cette vie spirituelle, de remplacer la foi catholique à la présence réelle par le fanatisme éblouissant de l'inspiration. Alors tous les mouvements du cœur sont une impulsion divine, chaque respiration de l'âme une communion; chaque affection est le Christ même. Ce mysticisme, qui n'est au fond qu'un panthéisme sentimental, est aussi une espèce de théurgie interne, qui diffère de l'ancienne théurgie idolâtrique en ce qu'elle est purement spirituelle, parce que le christianisme a tout spiritualisé, même l'erreur. Mais ce fanatisme consacre en principe toutes les folies aussi bien que toutes les passions; et l'histoire du protestantisme a montré ce qui en sort. Si donc leur raison

s'y refuse, alors, sentant l'impuissance d'atteindre à cette sublime piété chrétienne dont leur cœur, privé de tout principe extérieur d'amour, ne trouve pas en lui-même les conditions nécessaires, elles la regardent comme un vain rêve, et tombent; à cet égard, dans l'indifférence : la vie des sens reprend l'empire sur la vie de l'âme, qui s'éteint. Cette double tendance dans l'ordre des sentiments correspond à celle que le protestantisme nous a présentée dans l'ordre logique : car le fanatisme de l'inspiration est comme l'illuminisme du cœur, et l'indifférence n'est que le scepticisme de la volonté. Suivant que l'homme incline de l'un ou de l'autre côté, il rencontre, comme nous l'avons vu, le panthéisme ou le néant. Le protestantisme doit donc finir inévitablement par se partager en deux classes : l'une d'illuminés mystiques, tourmentés par une espèce de monomanie de la Divinité; l'autre de rationalistes sceptiques et indifférents, chez lesquels il ne restera que l'ombre de l'homme, de cet être qui ne vit que de vérité et d'amour. Les masses, incapables de supporter cet excès, rentreront en foule dans l'Eglise, et ce mouvement salutaire a déjà commencé. Enfants de la cité sainte, regardez du côté du désert; voyez-vous ce grand concours d'intelligences qui l'ont traversé à la sueur de leur front, et qui se pressent à la porte de la cité habitable? *Urbem orant.* Elles y cherchent ce vers quoi gravitent toutes les forces de la raison et du cœur, et qu'elle seule peut

leur donner. Car elle seule, possédant ce secret de la création, qui n'est ni la séparation de l'homme d'avec Dieu, ni sa confusion avec lui, *unit* déjà sur la terre, de la manière la plus intime, l'être limité à l'être infini, par son principe de foi et son principe d'amour.

Les diverses considérations que nous venons d'indiquer peuvent se réduire à cette formule : *Tout système de religion exclusif de la présence réelle est, par cette seule dégénération, bien plus inférieur au catholicisme, que celui-ci, dans son état présent, n'est inférieur à la religion du ciel*, puisqu'elle ne sera que la consommation éternelle de l'union commencée ici-bas.

Pour exprimer cette grande loi du monde moral, le génie allégorique de l'antiquité placerait cette inscription à l'entrée de la route qui conduit là où le protestantisme est près d'arriver : « L'empire de la » mort, où le père des dieux et des hommes ne des- » cend jamais, s'enfonce dans la nuit du chaos d'une » distance deux fois plus grande que l'espace em- » brassé par le regard des mortels, lorsque, de la » terre où Dieu les plaça, ils lèvent les yeux vers » l'Olympe éthéré[1]. »

L'essence du christianisme complet se dévoilant plus sensiblement de jour en jour, à mesure que le

[1] Bis patet in præceps tantum, tenditque sub umbras,
Quantus ad ætherium cœli suspectus Olympum.
(Virg., *Énéide*, liv. VI.)

christianisme éphémère des sectes s'épuise et disparaît, le moment approche où la raison verra, presque face à face, cette vérité capitale : que la présence perpétuelle du Verbe réparateur, sous les emblèmes d'un remède divin, est le principe vital du christianisme dans ses rapports avec le cœur de l'homme, comme la présence permanente du Verbe, éternelle lumière, que l'Église, interprète de la parole divine, communique à chaque homme sous le voile du langage humain, est le principe fondamental du christianisme dans ses rapports avec l'intelligence. Cette admirable unité du plan divin n'avait pas échappé à ce pieux auteur qui trouva sans efforts les plus hautes vérités, parce qu'il contemplait tout d'un regard humble et pur. « Je sens, dit le livre de l'*Imitation*, que deux » choses me sont ici-bas souverainement nécessaires, » et que sans elles je ne pourrais porter le poids de » cette misérable vie. Enfermé dans la prison du » corps, j'ai besoin d'aliments et de lumière. C'est » pourquoi vous avez donné à ce pauvre infirme » votre chair sacrée pour être la nourriture de son » âme et de son corps, et votre parole pour luire » comme une lampe devant ses pas. Je ne pourrais » vivre sans ces deux choses : car la parole de Dieu » est la lumière de l'âme, et votre sacrement le pain » de vie. » Ainsi le christianisme n'est, dans son ensemble, qu'une grande aumône faite à une grande misère. Là est le secret de son unité : il est un de sa

proportion miséricordieuse à toutes nos défaillances. A la vue de ces touchantes harmonies, les réflexions doivent faire place à un hymne, et la raison tombe à genoux pour l'écouter en silence.

CHAPITRE V.

De l'Eucharistie dans ses rapports avec les besoins religieux de l'âme.

Réflexions préliminaires.

La nature humaine éprouve deux besoins indestructibles que la religion doit satisfaire : l'un est le besoin de la vie pratique, l'autre est celui de la vie intérieure. Sous le nom de vie pratique, je n'entends pas cette activité qui se concentre dans le monde des sens, mais cet ensemble d'actions qui se rapporte à l'ordre moral, tel qu'il se présente aux hommes ici-bas sous des conditions matérielles auxquelles il se trouve incorporé. Car cet état social temporaire, compris entre le berceau et la tombe, ne subsiste que par une application continuelle des plus sublimes vérités à des phénomènes grossiers et transitoires. Qu'est-ce qu'un verre d'eau dans l'univers? Le prix de Dieu, si vous le voulez : donnez-le à un pauvre. Toute la vie humaine se compose de petites actions qui accomplissent de grands devoirs. L'homme travaille sur la même matière que l'animal, mais pour en faire sortir

une œuvre divine. Renfermés dans la poussière du laboratoire terrestre, nous exécutons la copie de Dieu avec notre argile; nous faisons, si j'ose le dire, le plâtre de l'éternelle beauté. Malheur à toute doctrine qui ne ramènerait pas l'homme, et fortement, et chaque jour, à cette humble vie pratique sur laquelle repose la société! Cet orgueilleux spiritualisme renfermerait en principe la dissolution de l'univers; car, suivant les croyances primitives, les intelligences supérieures à l'homme sont les ministres de Dieu dans le gouvernement même matériel du monde, et l'Eternel aussi a travaillé la matière.

Mais la vie pratique ne remplit point la vaste capacité de l'âme humaine, et n'en épuise pas toute l'activité. En rentrant continuellement, pour s'acquitter de ses obligations présentes, dans ce monde étroit des sensations qui nous est commun avec les animaux, elle conserve toujours une conscience sourde, et comme une seconde vue d'une autre face de l'existence. Dominée par l'instinct de son avenir, elle aspire à un état où le vrai, le bien, le beau, dégagés de ce grossier alliage, se laisseront saisir sous des formes plus pures. Or, dès qu'un être intelligent a l'idée d'un état plus parfait, il cherche, sans sortir de sa situation obligée, à réaliser du moins la transition de l'un à l'autre; car rien n'est brusque et tranché dans l'harmonieux développement des êtres. De là cet ordre de sentiments dont se compose la vie mystique, mot

trop souvent mal compris : cette vie correspond à une tendance naturelle de l'âme, qui se reproduit sur tous les points du cercle où le sentiment se déploie. Qui ne sait, en effet, que dans les arts, l'amour, la gloire, l'héroïsme, l'homme se surprend sans cesse à poursuivre, par delà toutes les réalités particulières, cet idéal infini dont l'ordre positif restreint l'étendue et altère la pureté? Pourquoi s'interdirait-il cet élan dans la religion, qui touche seule au but suprême? Pourquoi ne chercherait-il pas, pour son être tout entier, ce qu'il cherche dans chacune de ses manières? Pourquoi enfin n'essaierait-il pas un peu de sa destinée, comme on fait le prologue d'un livre, comme on prélude par des sons voilés à un éclatant concert? Détruire cet élan, ce serait comprimer à la fois toutes les puissances de l'âme, parce que le sentiment religieux renferme éminemment tous les autres; ce serait mutiler notre être dans sa partie supérieure. Le matérialisme le plus abject pourrait seul se complaire en cet état de dégradation. L'homme, en effet, ne serait que la perfection du singe, s'il n'était pas le commencement d'un ange. Aussi cet ordre de sentiments se développe, à quelque degré, chez tous les hommes profondément religieux, parce qu'il n'est que le reflet de la foi dans le cœur. Ce pauvre villageois béarnais qui, écoutant prêcher en français son évêque qu'il ne comprenait pas, s'écriait : *L'âme entend!* entrait à sa manière dans la vie mystique,

comme le peuple, avec ses chants lyriques et ses épopées, entre aussi à sa manière dans l'idéal de la poésie. Mais, à mesure qu'on remonte l'échelle de l'humanité, cette disposition se manifeste avec plus de force et plus d'éclat, surtout chez les intelligences supérieures, dans les cœurs d'élite. Plus la flamme est pure, plus elle s'élève; et les hautes âmes ont besoin, pour vivre de leur vie, de s'envoler plus souvent dans cette région sereine, où elles respirent l'air d'un monde plus divin.

Les deux besoins que nous venons de remarquer doivent être satisfaits pour que tout ce qu'il y a de bon et de beau dans la nature humaine ait sa libre expansion. Supprimez toute trace de la vie mystique, vous arrivez à l'activité brutale de la populace de Londres. Supprimez l'estime et le goût de la vie pratique, il ne reste plus que le quiétisme insensé des fakirs indiens. C'est vers l'un ou l'autre de ces deux genres de dégradation qu'incline, d'une manière plus ou moins marquée, tout système religieux qui altère, à un degré quelconque, un de ces modes essentiels de notre être. La perfection de l'homme dépend de leur développement simultané : par l'un, l'âme est retenue dans l'ordre présent; l'autre, la porte à s'échapper, par l'éternelle tangente, vers l'ordre futur; et comme cet astre intelligent appartient à ces deux mondes, il ne peut fournir sa carrière que par la combinaison harmonique de ces deux tendances.

On a remarqué souvent que le mysticisme protestant, lorsqu'il ne se produit pas sous la forme du fanatisme, se réduit généralement à une mélancolie religieuse. Outre qu'elle attaque l'intelligence, cette maladie, énervant par son effet immédiat l'activité de l'âme, attaque aussi le principe générateur des bonnes œuvres, et par conséquent la fécondité morale de l'homme; tandis que, chez les sectes ennemies du mysticisme, cette consomption spirituelle est remplacée, comme on le voit, dans la métropole du calvinisme, par la fièvre de l'or et de toutes les jouissances matérielles, qui conduit au même résultat. Le protestantisme s'oppose à l'alliance de la vie intérieure et de la vie sociale; car l'individualisme brisant le lien des esprits, des croyances isolées engendrent une mysticité solitaire. On cherche en soi la vie, parce qu'on y cherche la vérité. Le cœur se repaît de lui-même comme la raison s'adore; et, bien que le rationalisme et la mélancolie aient chacun ses traits particuliers, creusez au fond, vous y trouverez le Protée de l'égoïsme.

Nous invitons les esprits qui savent observer, dans de vastes expériences, l'influence des doctrines, à comparer, sous ce rapport, au protestantisme la religion catholique, qui a provoqué constamment un développement parallèle de la vie intérieure et de la vie sociale, tellement combinées entre elles, qu'il y a continuellement action et réaction de l'une sur l'au-

tre. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ce sujet, qui, pour être traité dans toute son étendue, devrait embrasser l'histoire morale de l'humanité. Pour nous renfermer dans notre objet, nous ferons seulement remarquer comment, parmi les causes qui concoururent à former ce caractère propre du catholicisme, la foi eucharistique tient le premier rang. Non-seulement elle est un principe éminemment actif dans chacun de ces deux ordres; mais comme ils tendent à se séparer, parce que les besoins auxquels ils correspondent cherchent à se satisfaire aux dépens l'un de l'autre, cette foi est, de plus, le lien puissant qui les unit indivisiblement. Car si ce mystère, qui n'est lui-même qu'une initiation aux mystères de la vie future, emporte l'âme hors de l'ordre présent, d'un autre côté la disposition strictement nécessaire pour s'en approcher est l'accomplissement de toutes les obligations de la vie commune, et particulièrement de celles qu'on est le plus porté à dédaigner, ou qui sont le plus rebutantes. Etendant son influence vivifiante jusqu'aux deux extrémités du monde moral, il touche à la fois aux plus humbles devoirs et à l'extase. Ce pain des anges, qui est devenu le pain des hommes, fait vivre le fidèle d'une double vie. Comme Raphaël, il peut dire à ces âmes indigentes qui ne savent que mendier, au banquet du temps, les aliments grossiers de la volupté et de l'orgueil : « Pour moi, je me rassasie » d'une nourriture invisible, et l'œil du corps ne sau-

» rait apercevoir mon céleste breuvage [1]. » Mais la même action qui le fait entrer dans la société angélique le ramène, par la route de la vertu, dans la société humaine. Car tout est social dans le catholicisme, parce qu'il a sa racine dans la tradition. Aussi le plus grand don de l'amour divin est confié, non à l'individu, mais à l'Eglise. Elle seule en est dépositaire, comme elle l'est de la parole de vérité. Avant de s'approcher du Saint des saints, la conscience individuelle se soumet au pouvoir de la société religieuse, dans la personne de l'un de ses ministres, qui prononce la sentence de grâce. Le sanctuaire s'ouvre; et le repentir, délié du remords, l'innocence, qui a reçu, par le jugement de l'autorité, la foi à elle-même, vont ensemble, au milieu des prières publiques, s'asseoir au banquet universel des justes. Le fidèle n'est admis à cette communication intime avec le Christ qu'en resserrant les liens qui l'unissent à l'Eglise, patrie commune de tous les chrétiens; et le plus grand acte de la vie mystique est lui-même une grande action sociale.

[1] Sed ego cibo invisibili, et potu qui ab hominibus videri non potest, utor. *Tob.*, ch. xii, v. 19.

CHAPITRE VI.

Vie sociale.

Sacerdoce, Culte public, Confession.

La société religieuse n'a d'action que par son sacerdoce dans le gouvernement moral du monde. Cette institution tient à un ordre d'idées supérieur à celui qui frappe d'ordinaire les esprits, toujours enclins à s'arrêter aux effets extérieurs, au lieu de pénétrer jusqu'à l'essence des choses. Le prêtre se présente aux regards de l'homme sous les touchants attributs de père des pauvres, de consolateur des affligés, de confident des consciences fatiguées d'elles-mêmes : mais cette auréole de charité, qui est le rayonnement nécessaire du caractère sacerdotal, n'en est pas le type constitutif. L'idée fondamentale du sacerdoce se rattache originairement à l'idée de la Médiation. Comme les sacrifices unis aux prières étaient la figure de l'expiation sollicitée par le cri du genre humain, ceux qui étaient chargés de les offrir devenaient les représentants particuliers du Médiateur invisible, Pontife suprême et universel de la création. De là ce caractère de ministre de paix, la Médiation n'étant elle-même que la paix du ciel et de la terre; de là ces nombreuses privations que la foi de tous les peuples

exigeait du prêtre, parce qu'il devait ressembler plus que les autres hommes à la grande victime; de là encore cette continence perpétuelle ou temporaire que l'antiquité lui recommandait, et qui, en beaucoup d'endroits, était pour lui d'obligation. Partout, même aux époques de la plus grande dissolution des mœurs, la conscience humaine a reconnu dans la continence parfaite le *mens divinior* de la sainteté. De même que la poésie est une éloquence plus divine, la virginité, qui élève l'homme au-dessus des sens, est comme la poésie sacrée de la vertu. La nécessité sociale, qui l'interdit à la plus grande partie des hommes, ne l'exclut pas dans le petit nombre, pas plus que la nécessité également générale des travaux matériels ne détruit cette autre loi de l'humanité qui donne à un petit nombre la vocation de chanter des méditations sublimes. Le genre humain doit avoir son élite. Que des sophistes s'enorgueillissent, à l'écart, d'être étrangers à ce respect pour la Divinité : est-ce qu'il y a lieu d'être bien fier de ne pas sentir le beau moral comme tous les peuples l'ont senti? Si, à l'aspect du lis des champs, symbole de la pureté, leurs yeux recevaient les sensations contraires aux sensations communes, ils croiraient que leurs yeux sont malades : cette discordance vicieuse change-t-elle de caractère, parce qu'elle affecte le sentiment, ce regard de l'âme? Lorsque la philosophie, même matérialiste, a été forcée de reconnaître que *cette idée de chasteté agréable*

à la Divinité a parcouru tout le globe[1], comment n'a-t-elle pas vu que ce phénomène moral, choquant les penchants de l'homme, en même temps qu'il n'a sa base que dans le raisonnement, a nécessairement son principe dans un ordre supérieur? Un sentiment universel, qui est la racine même de la pudeur, a toujours joint à l'œuvre de chair une idée mystérieuse de souillure : sentiment inexplicable, s'il ne tient pas à un souvenir confus de cette corruption originaire qui a vicié dans l'homme la source même de la vie. Aussi les traditions de l'antiquité faisaient naître d'une vierge le personnage qu'elles représentaient comme le Réparateur futur de la nature humaine. C'est dans cet ordre d'idées qu'on trouvera la raison de cette disposition si générale à imposer aux prêtres, substituts du Médiateur, la continence qui purifie, en même temps que les austérités expiatrices; et si ces deux choses ont toujours été attirées l'une vers l'autre, par une sorte d'affinité permanente, pour se réunir dans le sacerdoce, c'est qu'elles descendaient de cette source commune.

Toutes ces idées, flottantes dans l'univers, étaient les éléments encore imparfaits de ce caractère du prêtre que le catholicisme a réalisé, et qui ne pouvait l'être qu'après que le Sauveur aurait réalisé lui-même extérieurement le sacrifice éternel. Le sacerdoce est

[1] *Lettres américaines* de Carli, note du traducteur, tom. I, pag. 119.

constitué, comme dans la religion primitive, par les relations du prêtre avec le Médiateur, relations bien plus sacrées et plus augustes depuis qu'elles ont pour objet immédiat, non les victimes symboliques, mais la personne du Christ, à la fois prêtre et victime. La théologie définit le sacerdoce : les fonctions relatives au corps vrai du Christ et à son corps mystique, qui est l'Eglise. Les divers degrés de sainteté des ordres inférieurs sont déterminés par leurs rapports plus ou moins directs avec l'Eucharistie. La haute et inviolable perfection du célibat catholique tient principalement à la même cause. Les papes et les conciles n'ignoraient pas que l'état conjugal dénature l'union divine d'un pasteur avec son église, ainsi que sa paternité spirituelle, en plaçant ailleurs le centre de ses affections et de ses devoirs : le prêtre doit être prêtre tout entier. Mais, quelque forte que soit cette raison, la pureté sacerdotale vient de plus haut ; toute la tradition nous en montre la source première dans le tabernacle. Aussi l'institution du célibat ecclésiastique, bien qu'elle n'ait pu se développer qu'avec le temps, et qu'elle ait subi diverses modifications, est universelle dans son principe[1]. Si des églises orientales furent moins sévères à cet égard que celles qui ressentaient plus directement l'action de la papauté, ce relâchement même consacra la règle; car, en ne l'im-

[1] *Voyez* la Note VIII.

posant pas à tous les simples prêtres, qui, selon la discipline de ces églises, célébraient très-rarement les saints mystères, elles la maintinrent strictement pour les évêques.

Mais si le prêtre, associé à l'oblation du sacrifice suprême, doit s'élever, par une virginité angélique, au-dessus des autres hommes, il doit aussi s'abaisser au-dessous d'eux pour se charger de leurs misères, porter leurs croix, et, reproduisant en lui les traits souffrants de l'adorable Victime, aussi bien que l'image de son innocence, offrir, avec l'encens de la prière, l'ardent holocauste de la charité. Ce n'est pas en vain qu'il monte à l'autel. L'immolation mystique, dont il est le ministre, lui commande l'immolation de lui-même. Cette conséquence du dogme eucharistique, toute la tradition l'a tirée avec une inexprimable énergie. Je voudrais pouvoir rassembler ici les innombrables monuments de cette logique d'amour. Je ne puis qu'engager les préjugés ennemis à en prendre connaissance. Je jurerais qu'à cette vue nul honnête homme, quelles que fussent ses erreurs, ne conserverait le triste courage de déclamer contre une foi si aimante. Si elle n'entrait pas encore dans son cœur, il apprendrait du moins à la respecter. Est-ce qu'il n'y a pas du divin dans chaque bienfait?

Mais partout où le sacrifice cesse, l'homme reste et le prêtre s'évanouit. Voyez les Juifs : chez aucun peuple de l'antiquité le sacerdoce n'avait de plus pro-

fondes racines; nulle part aussi il n'était environné de plus de respect. Que sont aujourd'hui les rabbins, qui ont remplacé les prêtres chez ce peuple déshérité de tout sacrifice? L'anathème qui pèse sur ce ministère dégradé lui est dénoncé par des bouches même israélites. « Leur pouvoir, s'écrient-elles, ne peut rien » pour le salut de nos âmes [1]. » La même observation s'applique au protestantisme. L'idée antique du sacerdoce est une des idées humaines qu'il a perdues avec le sacrifice. Le jour où le feu de l'éternel holocauste s'est éteint, le sceau divin s'est effacé sur le front des ministres. L'opinion publique protestante leur refuse ce respect pieux que tous les peuples ont attaché au caractère sacerdotal : elle n'exige pas d'eux non plus ces vertus supérieures que le catholicisme impose au prêtre, et elle ne les exige pas par un sentiment de justice, parce qu'il serait inique de vouloir une conséquence dont on a détruit le principe. Cette équitable indulgence perce souvent d'une manière fort naïve. J'en choisis un exemple entre mille, et je le prends dans l'anglicanisme, qui cependant a conservé mieux que les autres sectes, le simulacre du sacerdoce. Le docteur Burnet, racontant l'assassinat juridique de Charles Ier, convient que l'évêque Juxon, qui l'assista à ses derniers moments, « s'y prit d'une

[1] *Des Consistoires israélites de France*, par M. Singer, pag. 32. Paris, 1820.

» manière si sèche et si triviale, qu'il n'eut garde de » lui communiquer aucune élévation de sentiments; » ce qui n'empêche pas l'historien mitré d'affirmer qu'il *fit son devoir en honnête homme* [1]. Supposez que l'abbé Firmont Edgeworth se fût conduit comme l'évêque Juxon : concevriez-vous qu'un prélat français, écrivant l'histoire de la révolution, vînt vous dire qu'en face de cet échafaud dont le pied était baigné du sang des martyrs, et au-dessus duquel le ciel s'ouvrait, le confesseur du fils de saint Louis *fit son devoir en honnête homme?* Cette supposition seule révolte le sentiment catholique. A ses yeux, tout prêtre qui, en descendant de l'autel, ne serait qu'un honnête homme, serait un monstre.

Maintenant si l'on considère, d'une part, que le sacerdoce catholique tend, par son action constante et universelle, à ramener les hommes à la pratique du devoir, et d'autre part, que l'influence du sacerdoce est proportionnée à la vénération qu'il inspire, on concevra comment l'Eucharistie, dont le caractère sacerdotal, tel que le catholicisme le conçoit, est la sublime émanation, exerce déjà sous ce rapport une force prodigieuse pour établir le règne de la vertu sur la terre. Le catholicisme remue le monde pour le soulever vers le ciel : le sacerdoce est son levier, et la présence réelle son point d'appui.

[1] *Histoire des dernières révolutions d'Angleterre*, tom. I, liv. I.

Toute grande influence sur le genre humain ne peut résulter que de la combinaison de deux moyens d'action divers, parce qu'il faut distinguer dans l'homme, comme dans tous les êtres, ce qui est général ou commun à tous les individus et ce qui est purement individuel. Les moyens publics ébranlent les réunions d'hommes en s'adressant à la nature humaine; mais comme elle est diversement modifiée dans chacun de nous, de là la nécessité des moyens particuliers d'action qui correspondent à l'individualité de chaque homme. Ces deux choses sont réunies à un haut degré de puissance dans le catholicisme. Tandis que par son culte public, qui, de l'aveu universel, s'empare de l'homme avec une force que l'on n'a jamais égalée, il agit sur les masses, la confession est son moyen d'action proportionnel aux besoins variables de chaque individu, l'organe secret qui particularise, pour chaque fidèle, cet esprit de vie qui anime le vaste corps de l'Eglise.

La plupart des philosophes qui ont cherché à expliquer l'origine du culte public en ont donné toutes les raisons imaginables, excepté la vraie. L'hypothèse d'une religion primitive inventée par l'homme, qui fait le fond de leurs théories, les a jetés, en substituant des abstractions aux faits, hors de l'ordre réel sur ce point comme sur tant d'autres; car il n'est pas d'erreur qui ne sorte de cette laborieuse absurdité. Ils ont prouvé fort au long que le culte public était

utile, sans se douter qu'il fût rigoureusement nécessaire. La religion ayant été originairement traditionnelle, et cette tradition comprenant, avec l'enseignement des vérités révélées primitivement, certains rites expiatoires que tous les peuples ont regardés comme étant aussi d'institution divine, conçoit-on cette tradition commune sans un culte commun? Il n'était donc pas une simple convenance de la religion, mais la condition même de son existence. Aussi, dès qu'on ébranle cette double base traditionnelle, le culte public se décompose, et tombe, comme on le voit, dans la réforme : mille voix protestantes s'élèvent pour proclamer sa décadence[1]. Des gouvernements d'Allemagne ont fait récemment de grands efforts pour le ranimer; mais l'histoire offre-t-elle un seul exemple d'un culte ranimé par des ordonnances de police? Une rigidité judaïque sur de minutieuses prohibitions s'allie, dans l'anglicanisme, à une mollesse épicurienne, qui fait que, sur les plus minces prétextes, la classe dévote se dispense des devoirs religieux prescrits par la liturgie. La partie *négative* du culte se maintient comme établissement légal, tandis que la partie *positive* se dissout : c'est un double signe de mort. En général, dans tous les cultes exclusifs de la tradition et de la présence réelle, l'antique précepte

1 *Voyez*, entre autres, le livre de M. de Starck, *Sur la réunion des différentes communions chrétiennes.*

d'assister régulièrement, le jour du Seigneur, à l'office divin, a perdu son caractère de loi, et n'est considéré tout au plus que comme un conseil subordonné aux convenances variables de chaque homme. Au fond, quelle nécessité y a-t-il pour le protestant de se rendre assidûment au temple? N'a-t-il pas chez lui la Bible? et n'est-ce pas à lui qu'appartient le droit de l'interpréter? A-t-il besoin, pour prier Dieu, de la bouche d'un ministre? Dans un système fondé sur l'individualisme, pourquoi des hommes entre Dieu et lui? Sa maison doit être son temple, comme sa raison est son prêtre. La tendance si manifeste du protestantisme à se concentrer dans un culte domestique ne sera qu'une transition à un culte purement individuel, le seul qui soit réellement en harmonie avec le principe logique du protestantisme. Il en est de même du déisme, qui repose sur le même principe, et qui n'est que le protestantisme de la religion primitive.

Pour les catholiques, au contraire, le culte social est, comme il l'a été originairement, une condition nécessaire de la religion. Ils sont obligés de se réunir fréquemment dans le temple, pour y trouver ce qui se trouve là seulement, la double tradition de la vérité et des mystères d'amour. La présence réelle, foyer du culte public, le vivifie par une sorte d'attraction perpétuellement agissante, en même temps qu'elle l'élève à la plus grande sublimité qu'un culte terrestre puisse atteindre. La magnificence du catholi-

cisme, qui spiritualise les sens mêmes, et l'âpre nudité du calvinisme, peuvent être considérées comme deux termes extrêmes, entre lesquels se placent diverses liturgies plus ou moins indigentes, dans la même proportion que la doctrine qu'elles représentent s'éloigne ou se rapproche davantage du mystère catholique. Toutes les cérémonies de l'Eglise convergent vers ce centre de grâce, de même que, dans les temples construits par le génie chrétien, toutes les lignes d'architecture sont coordonnées au sanctuaire; et voilà pourquoi le culte catholique, expression d'un immense amour, comme le monde physique est le relief de la puissance infinie, émeut le cœur aussi vivement que les pompes de la nature étonnent l'intelligence.

Tout s'enchaîne : les grandes causes morales agissent à distance, et produisent leurs effets là où le vulgaire ne soupçonne pas que leur influence puisse s'étendre. Il est aujourd'hui suffisamment constaté que l'aliénation mentale est infiniment plus fréquente chez les peuples protestants que chez les catholiques. Cette différence vient sans doute primitivement de ce que le catholicisme, en soumettant l'esprit de chaque homme à la tradition des dogmes révélés, maintient la loi conservatrice des intelligences, tandis que l'individualisme, en les isolant, en les livrant à elles-mêmes sans règle préservatrice, les constitue dans un état antinaturel, qui est un principe permanent de

désordres et d'extravagances. Mais cette cause première se décompose, si je puis le dire, en plusieurs causes subordonnées, dont chacune concourt partiellement au résultat général. L'influence de la législation catholique mérite, sous ce rapport, une sérieuse attention. Bornons-nous à indiquer un de ses effets, qui nous mettra sur la trace de plusieurs autres. Lorsqu'une première disposition à l'aliénation mentale se développe, aussitôt elle pousse l'infortuné à se séparer de la société pour se renfermer en lui-même. L'instinct de cette terrible maladie l'avertit de chercher dans l'indépendance intellectuelle la liberté du délire. Mais, d'ordinaire, le mal n'est pas consommé subitement. Dans le passage graduel de la pleine raison à la fixité de la folie, l'homme conserve quelque temps assez d'empire sur lui-même pour résister à ce sauvage besoin d'isolement, si un puissant mobile, et surtout le plus énergique de tous, le mobile religieux, l'excite à revenir dans la société, et, par elle, dans le sens commun. Le précepte qui oblige strictement le catholique à rentrer chaque semaine au moins, par l'assistance au culte public, en relation avec Dieu et les hommes, l'arrache à cette solitude fatale où sa raison se serait égarée, pour le transporter dans une société de raison, de calme et d'amour. La conscience l'oblige à redevenir pleinement homme pour rester chrétien; et cette diversion puissante, fréquemment renouvelée, contribue, plus qu'on ne le pense com-

munément, à prévenir ou arrêter le développement de la folie.

La présence réelle, base du culte public par lequel le catholicisme agit sur les hommes pris en masse, n'est pas liée moins étroitement à la pratique de la confession, qui est son moyen d'action correspondant aux divers besoins des individus[1]. Ici laissons parler un écrivain anglais qui, catholique par conviction, a été surpris par la mort dans les liens du protestantisme : tant il est vrai que Dieu seul sait ce qui se passe dans les abîmes du cœur. « Toutes les » nations, dit lord Fitz-William[2], ont leur religion » et leurs lois : leur religion pour inculquer la vertu » et la morale, et leurs lois pour punir les crimes. » En cela les Etats catholiques romains et tous les » autres ont le même but. Mais dans la seule religion » catholique romaine il existe des lois d'une autorité » bien plus impérieuse, et sur lesquelles, par aucun » art, par aucun sophisme, on ne peut se faire illu- » sion ; des lois calculées non-seulement pour inspi- » rer l'amour de la vertu et de la morale, mais encore » pour obliger à les suivre ; des lois qui ne se bor- » nent pas à punir les crimes, mais encore qui les » préviennent. Ces lois consistent dans l'obligation

Voyez la Note IX.

[2] *Lettres d'Atticus*, dédiées à Louis XVIII, alors en Angleterre, ouvrage aussi remarquable que peu répandu, ce qui explique la longueur de cette citation.

» qu'elles imposent à tous les catholiques romains de » communier au moins une fois l'an; dans leur vé- » nération pour ce sacrement, et dans l'indispensable » et rigoureuse préparation pour le recevoir; ou, en » d'autres termes, dans leur croyance à la présence » réelle, dans la confession, la pénitence, l'absolution » et la communion.

» On peut dire que dans les Etats catholiques ro- » mains toute l'économie de l'ordre social tourne sur » ce pivot. C'est à ce merveilleux établissement qu'ils » doivent leur solidité, leur durée, leur sécurité et » leur bonheur; et de là sort un principe incontes- » table, maxime précieuse et dernier anneau de cette » longue chaîne de raisonnements que je viens d'éta- » blir, savoir, *qu'il est impossible de former un sys- » tème de gouvernement quelconque qui puisse être » permanent ou avantageux, à moins qu'il ne soit » appuyé sur la religion catholique romaine.* Tout » autre système est illusoire.

» Les préceptes que cette religion impose à ses en- » fants, et les défenses qu'elle leur fait, sont si peu » connus des sectaires qui la combattent, qu'à peine » en ont-ils une légère idée. Les uns par ignorance, » en détournent leurs regards; les autres par préven- » tion, les traitent avec dérision. Afin donc d'instruire » les ignorants et de détromper les prévenus, je leur » répéterai que tous les catholiques romains sont obli- » gés de communier au moins une fois par an, tou-

» jours cependant selon l'état de leur conscience; et » j'ajouterai qu'avant de recevoir cet auguste sacre- » ment, devant lequel les plus audacieux d'entre eux » sont saisis de crainte et d'effroi, il faut que tous, » sans distinction ni exception, confessent leurs pé- » chés dans le tribunal de la pénitence; et que dans » ce tribunal, si redoutable à leurs yeux, aucun mi- » nistre ne peut leur accorder la permission d'appro- » cher de la sainte table avant qu'ils aient purifié » leurs cœurs par toutes les dispositions nécessaires à » cet effet. Or ces dispositions indispensables sont la » contrition, et l'aveu précis et général de toutes les » fautes qu'on a commises, l'expiation de toutes les » injustices qu'on a faites, l'entière restitution de tout » bien illégalement acquis, le pardon de toutes les » injures qu'on a reçues, la rupture de tous les liens » criminels et scandaleux, le renoncement à l'envie, » à l'orgueil, à la haine, à l'avarice, à l'ambition, à » la dissimulation, à l'ingratitude et à tout sentiment » contraire à la charité. Il faut en même temps, dans » ce tribunal, prendre devant Dieu l'engagement sa- » cré d'éviter jusqu'aux fautes les plus légères, et de » remplir toutes les sublimes lois de l'Evangile avec » la plus grande exactitude. *Quiconque,* comme l'a » dit l'Apôtre, approcherait de la sainte table sans » ces dispositions, *et ne discernant pas le corps de* » *Jésus-Christ, recevrait sa propre condamnation.* » Telle est et telle a toujours été, depuis dix-huit

» siècles, la doctrine fondamentale et immuable de » l'Eglise catholique romaine. Et si l'on ose dire que » ses enfants sont méchants et pervers, malgré les » liens dont elle enchaîne et les devoirs qu'elle im- » pose, que dirons-nous des hommes libres de ces sa- » lutaires entraves?...

» Quelle sécurité, quel gage ne sont pas ainsi exi- » gés de chaque individu pour l'accomplissement de » ses devoirs sociaux, pour l'exercice de toutes les » vertus, l'intégrité, la bienveillance, la charité, la » miséricorde! Pourrait-on en trouver de semblables » partout ailleurs? Ici la conscience est réglée devant » le seul tribunal de Dieu, non par celui du monde. » Ici le coupable est lui-même son accusateur, et non » pas son juge. Et tandis que le chrétien d'une autre » communion s'examine légèrement, prononce dans » sa propre cause et s'absout avec indulgence, le » chrétien catholique est scrupuleusement examiné par » un autre, attend son arrêt du ciel, et soupire après » cette absolution consolante qui lui est accordée, re- » fusée ou différée au nom du Très-Haut. Quel admi- » rable moyen d'établir entre les hommes une mu- » tuelle confiance, une parfaite harmonie dans l'exer- » cice de leurs fonctions?...

» Pour prononcer sur toutes les questions d'une » importance générale, il est nécessaire et juste de » prendre pour base leurs effets généraux. C'est ce » que j'ai fait. Mais telle est, hélas! la fragilité hu-

» maine, que tous les catholiques romains, j'en con-
» viens, ne profitent pas des avantages qui leur sont
» offerts. Il est donc du devoir, comme il est certes
» du plus grand intérêt d'un gouvernement vigilant
» et sage, de s'opposer à tout relâchement dans les
» principes que j'ai développés. Si, dans un Etat ca-
» tholique romain, personne ne s'en écartait jamais,
» la question ne serait pas : Quel est le meilleur des
» gouvernements? mais plutôt : Dans un tel gouver-
» nement, quel besoin y a-t-il d'autres lois? Peut-
» être que toutes les lois humaines y seraient aussi
» superflues, aussi inutiles qu'elles sont impuissantes
» partout où la religion catholique romaine ne leur
» sert pas de fondement. »

Lord Fitz-William, résumant ses observations, les réduit à deux aphorismes sociaux qu'on ne saurait trop méditer :

« La vertu, la justice, la morale, doivent servir de
» base à tous les gouvernements.

» *Il est impossible d'établir la vertu, la justice, la*
» *morale, sur des bases tant soit peu solides, sans le*
» *tribunal de la pénitence,* parce que ce tribunal, le
» plus redoutable de tous les tribunaux, s'empare de
» la conscience des hommes, et la dirige d'une ma-
» nière plus efficace qu'aucun autre tribunal. Or ce
» tribunal appartient exclusivement aux catholiques
» romains.

» *Il est impossible d'établir le tribunal de la péni-*

» *tence sans la croyance à la présence réelle, princi-*
» *pale base de la foi catholique romaine*, parce que
» sans cette croyance le sacrement de la communion
» perd sa valeur et sa considération. Les protestants
» approchent de la sainte table sans crainte, parce
» qu'ils n'y reçoivent que le signe commémoratif du
» corps de Jésus-Christ; les catholiques, au contraire,
» n'en approchent qu'en tremblant, parce qu'ils y re-
» çoivent le corps même de leur Sauveur. Aussi, par-
» tout où cette croyance fut détruite, le tribunal de la
» pénitence cessa avec elle. La confession devint inu-
» tile, comme partout où cette croyance existe la con-
» fession devient nécessaire; et ce tribunal, qui se
» trouve nécessairement établi avec elle, rend indis-
» pensable l'exercice de la vertu, de la justice, de la
» morale. Donc, comme je l'ai déjà dit, *il est impos-*
» *sible de former un système de gouvernement quel-*
» *conque qui puisse être permanent ou avantageux, à*
» *moins qu'il ne soit appuyé sur la religion catho-*
» *lique romaine.*

» Voilà donc la solution de la question la plus im-
» portante, après celle de l'immortalité de l'âme, qui
» puisse être présentée aux hommes : Quel est le
» meilleur des gouvernements? Et plus on l'étudiera,
» plus on verra que cette croyance à la présence réelle
» s'étend non-seulement sur tous les gouvernements,
» mais sur toutes les considérations humaines, qu'elle
» en est comme le *diapason;* et qu'elle est, par rap-

» port au monde moral, ce qu'est le soleil par rapport » au monde physique : *Illuminans omnes homines*[1]. »

CHAPITRE VII.

Continuation du même sujet.

Charité catholique.

En comparant les peuples qui n'ont connu que la religion primitive à ceux qui ont reçu le christianisme pleinement développé, on voit au premier coup d'œil que le sentiment de l'amour s'est élevé chez ces derniers à un degré supérieur, qui correspond à une connaissance plus complète de l'amour divin. Eden avait révélé la bonté de Dieu; sa charité se dévoila sur le Calvaire. Dès lors l'homme apprit à aimer plus parfaitement.

La création, par laquelle Dieu, sans se donner lui-même à l'homme, lui a donné quelque chose de lui, a été une magnifique aumône de l'Être infini. Tel fut le type de la bienfaisance antique. L'homme apprit à partager le superflu de ses biens avec son semblable, à l'exemple de celui qui a communiqué à l'homme, fait à sa ressemblance, une partie et comme la surabondance des richesses inépuisables de son être. Aussi le précepte de l'aumône demeura-t-il inséparablement

[1] S. Joan.

uni, dans les traditions des peuples, même sauvages, au souvenir du Bienfaiteur suprême, Père de la famille humaine. « Nous appartenons à la même famille, disait le cacique d'une tribu américaine; » nous sommes tous les enfants du grand Esprit. » Quand les hommes blancs ont mis la première fois » le pied sur nos terres, ils avaient faim: ils n'avaient » point de place pour étendre leurs lits ni pour allumer leurs feux; ils étaient exténués; ils ne pouvaient rien pour eux-mêmes. Nos pères eurent pitié » de leur détresse, et partagèrent volontiers avec eux » tout ce que le grand Esprit avait donné à ses enfants » rouges[1]. »

Par la même raison, la bienfaisance commandée par la religion primitive ne s'éleva pas à un ordre supérieur à la pratique de l'aumône et des autres œuvres du même genre. Où, en effet, l'homme aurait-il trouvé l'idée d'une bonté plus parfaite que celle dont Dieu lui avait donné l'exemple? Mais lorsque le ciel s'ouvrit pour laisser éclater le *grand mystère de piété*[2], l'horizon de la charité s'agrandit. En ne se bornant pas à donner à l'homme quelque chose de lui-même, comme il l'avait fait par la création, mais en se donnant lui-même à l'homme et pour l'homme, Dieu lui

[1] *Mémoires d'un captif chez les Indiens ou Sauvages du nord de l'Amérique;* Londres.

[2] Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne. *Epist. pr. ad Timoth.*, cap. III, v. 16.

révéla un ordre de bienfaisance jusqu'alors inconnu. Le voile mystérieux qui dérobait à l'intelligence humaine la vue du *Saint des saints,* ou la notion de l'amour dans sa perfection absolue, fut déchiré, et l'univers contempla face à face, sur la montagne du sacrifice, l'archétype vivant d'un dévouement infini. Eclairée et animée tout à la fois par cette révélation de l'amour, la nature humaine sentit se développer en elle un sentiment nouveau. *L'intelligence du cœur,* comme parle l'Ecriture, franchit ses anciennes limites, et l'homme apprit à aimer et à servir ses semblables, non plus seulement aux dépens de ce qu'il possède, mais aux dépens de tout ce qu'il est, au prix de son repos, de sa santé et de sa vie même. On avait vu, sous l'influence de la religion primitive, quelques hommes s'immoler pour leurs parents, leurs amis, leur patrie, mais non point *pour l'homme,* sans autre titre que sa qualité d'homme. Le miracle perpétuel de la charité chrétienne est d'avoir exalté jusqu'au dévouement ce sentiment de bienveillance qui, sous la loi du *commencement*, unissait les membres de la famille humaine. Elle surpasse la bonté antique de toute la distance qu'il y a du bienfait au sacrifice. C'est en cela particulièrement que consiste la régénération de l'amour. La bienfaisance qui s'arrêtait à l'aumône était la charité dans son enfance, encore renfermée dans les *éléments de ce monde :* c'est au pied de la croix qu'elle a revêtu la robe virile. Dès

lors, pleine de courage et de vie, elle joue avec les plus pénibles travaux, immole les répugnances de la nature, affronte la mort d'un œil serein; et, sur son front sillonné par des souffrances volontaires, resplendit l'auréole du martyre.

On voit par là que les nations protestantes, qui semblent évaluer toute la charité chrétienne en souscriptions et la réduire à une question de chiffres, ont perdu sa notion propre. Le Sauveur étant *venu, non détruire la loi, mais l'accomplir,* nul doute que le précepte antique et universel de l'aumône a dû non-seulement subsister, mais être plus généreusement observé chez les peuples qui ont senti, à quelque degré, l'action du christianisme, comme on le voit en comparant aux nations païennes les plus brillantes une des sectes chrétiennes les plus dégradées, le mahométisme. Ce genre de bienfaisance, qu'on retrouve partout où la religion primitive a été connue et pratiquée, doit se retrouver aussi chez les nations protestantes, parce que, tant que le principe de l'indépendance mental en'aura pas produit ses derniers résultats elles conserveront nécessairement quelque foi commune à ces vérités primordiales, sans lesquelles nulle société, même imparfaite, même corrompue, ne saurait subsister. Il est également incontestable que les contrées séparées de l'unité, dans le sein desquelles s'exerce une bienfaisance vraie, modeste, et supérieure par son activité à la bienfaisance des anciens peuples,

sont précisément celles où la masse de la population, moins soumise à l'action sceptique du rationalisme individuel, a conservé, en vertu du principe contraire, plus de foi positive à ces dogmes chrétiens que l'ancien protestantisme avait reçus de l'Eglise catholique. Mais comme le caractère qui distingue essentiellement le dévouement chrétien de la bienfaisance primitive ne consiste pas précisément en une plus grande multiplicité de bonnes œuvres du même genre, mais surtout en un nouveau genre de bonnes œuvres, l'Eglise dépositaire du vrai christianisme, ne doit pas seulement perpétuer cette charité des premiers temps, dont la bonté créatrice fut le modèle, elle doit aussi enfanter éternellement cette charité perfectionnée, dont le type se trouve dans le sacrifice de la rédemption.

La comparaison du catholicisme et du protestantisme, sous ce rapport, présente un phémomène remarquable du monde moral, qui a été entrevu par Voltaire : « Les peuples séparés de la communion ro» maine n'ont *imité qu'imparfaitement* la charité gé» néreuse[1] » qui la caractérise. L'esprit d'une Eglise quelconque se manifestant éminemment dans son clergé, comparons au sacerdoce catholique, j'allais dire le sacerdoce, non, le ministère protestant. Tous les traits de bienfaisance individuelle que l'on citera

[1] *Essai sur les mœurs*, tom. III, ch. 139.

en son honneur, je les admets d'avance. Je ne demande qu'une chose : montrez-moi dans ce clergé, pris en masse, l'esprit de sacrifice. Je n'ai pas vu dans son histoire, même à l'époque de sa plus grande ferveur religieuse, qu'il ait reçu la grâce de braver la peste pour remplir le premier de ses devoirs. « En » 1543, des ministres se présentent au conseil de Ge- » nève, avouant qu'il serait de leur devoir d'aller con- » soler les pestiférés; mais qu'aucun d'eux n'a assez » de courage pour le faire, priant le conseil de leur » pardonner leur faiblesse, *Dieu ne leur ayant pas* » *accordé la grâce de vaincre et d'affronter le péril* » *avec l'intrépidité nécessaire*, à la réserve de Matthieu » Geneston, lequel offre d'y aller, si *le sort* tombe sur » lui[1]. » C'était bien un autre langage que le cardinal Borromée adressait à son clergé presque à la même époque, et dans de semblables circonstances : « Les » plus tendres soins dont le meilleur des pères doit » entourer ses enfants dans ce temps de désolation, » l'évêque doit les leur prodiguer par son zèle et son » ministère, afin que tous les autres hommes, enflam- » més par son exemple, embrassent toutes les œuvres » de charité chrétienne. Quant aux curés et à tous » ceux qui ont charge d'âmes, loin d'eux la pensée de » priver du plus petit service leur troupeau, dans un

[1] Extrait des registres du conseil d'Etat de la république de Genève, de 1535 à 1792.

» temps où ils lui sont nécessaires! mais qu'ils pren-
» nent la détermination fixe de tout braver de bon
» cœur, même la mort, plutôt que d'abandonner,
» dans cet extrême besoin de toutes sortes de secours,
» les fidèles confiés à leurs soins par le Christ, qui les
» a rachetés de son sang[1]. » Ni lui, ni ses prêtres, ni tant de pauvres moines, dont l'*intrépidité* des pasteurs de Genève se moquait fort à l'aise, n'attendirent que *le sort tombât sur eux* pour voler au lit des pestiférés. Le parallèle de la conduite des deux clergés au milieu de ces grandes calamités ferait le sujet d'une statistique morale pleine d'intérêt. A toutes les époques, et récemment encore, lorsqu'une maladie contagieuse ravagea quelques cantons de l'Allemagne, où les deux cultes sont en présence, le même contraste a éclaté : les feuilles publiques en ont fait la remarque. On le retrouve partout. « Comparez les missions pro-
» testantes à nos missions : quelle inexprimable diffé-
» rence dans l'esprit qui les forme, et dans les suc-
» cès et dans les moyens! Où sont les ministres pro-

[1] Tempore pestilentiæ episcopus quæcumque pietatis officia a parente optimo filiis præstari afflictissimo illo tempore oporteat, ea studio et ministerio suo ita præstabit, ut ad omnia caritatis christianæ opera cæteri homines inflammentur. Parochi autem, animarumve curatores, tantum abest ut necessario eo tempore populum cujus curam gerunt, aliquo modo destituant, ut fixa animi deliberatione sibi statuendum putent omnia prorsus, etiam mortis pericula, paratissimo animo subire, potius quam fideles Christi sanguine redemptos ac sibi præcipue in curam traditos in summa pene omnium adjumentorum necessitate deserere. *Concil. Mediol.* V, pars II, cap. 4.

» testants qui sachent mourir pour annoncer à » l'Américain sauvage ou au Chinois lettré *la bonne* » *nouvelle* du salut? L'Angleterre peut, tant qu'elle » voudra, nous vanter ses apôtres à la *Lancaster* et » ses sociétés bibliques; elle peut, dans de fastueux » rapports, nous peindre les progrès de l'agriculture » chez les nègres, et des sciences élémentaires chez » les Indous : toutes ces pitoyables missions de comp- » toirs, dont la politique est l'unique moteur, comme » l'or en est l'unique agent, ne prouveront jamais » autre chose que l'incurable apathie religieuse des » sociétés protestantes, que l'intérêt seul remue. Et » quiconque sait distinguer une grande action, inspi- » rée par un sublime motif, d'une démarche dictée » par un vil calcul, reconnaîtra, s'il est de bonne foi, » qu'il y a l'infini entre cet évêque de Tabraca qui » vient de périr sous le glaive de la persécution, dans » le Sutchen, au milieu du troupeau que son courage » et ses sueurs avaient conquis au christianisme, et » le missionnaire méthodiste que son zèle prudent ne » conduit que dans les lieux où sa vie ne court aucun » danger, et qui, d'après un marché conclu d'avance, » se fait payer tant par tête ses convertis[1]. » Le dévouement de nos missionnaires a embrassé plus que l'univers, il a traversé tous les genres de douleur et de mort. On les a vus s'engloutir dans les bagnes de

[1] *Mélanges de M. l'abbé F. de Lamennais*, tom. I, pag. 366.

Constantinople, expirer, en chantant des hymnes, sous la hache de pierre des sauvages, et verser à grands flots, sur les calvaires du Japon, ce sang du Rédempteur qui coulait dans leurs veines. Nommez quelque désert, quelque rocher de l'Océan dédaigné par la politique et le commerce : on vous y montrera le tombeau d'un martyr de la charité catholique. Et tandis que l'amour qui anime l'Église semble devoir être épuisé par tant de pertes, je le vois, dans le sein de la chrétienté, se reproduire, sous toutes les formes, dans cette foule de congrégations religieuses, dont tous les membres, dévoués corps et âme au service de l'humanité souffrante, se donnent eux-mêmes comme une aumône : dévouement plus beau, à quelques égards, que le martyre. Car s'il faut un effort de courage pour sacrifier sa vie, il faut quelque chose de plus pour supporter toute une vie de sacrifices. Un journal protestant, voulant citer les deux héros de la charité chrétienne, choisit chez les catholiques Vincent de Paul, et chez les protestants, non pas un ministre, ce qui est à remarquer, mais un estimable voyageur philanthrope. Un seul trait suffit pour peindre ces deux hommes. Le monument élevé dans l'abbaye de Westminster à la mémoire d'Howard le représente tenant à la main des plans de bienfaisance en rouleaux de papier. Le pauvre prêtre catholique a écrit la sienne, comme Dieu écrivit sa puissance, dans ses œuvres ; et une de ses créations est le cœur

de ces vierges, héroïques mères de tous les malheureux. Qu'est-ce que le don de quelques pièces d'or qui n'enlève pas au riche une seule de ses jouissances, en comparaison du don de soi-même? Est-ce que l'on n'entend pas qu'il y a quelque différence entre un souscripteur des sociétés bibliques et une sœur hospitalière? Le mérite du dévouement catholique brille d'autant plus qu'il se cache. J'en atteste la conscience universelle : si le protestantisme présente des administrations de bienfaisance, on cherche en vain, partout où il règne, les humbles victimes de la charité.

Recueillons maintenant l'importante vérité qui sort de tous ces faits. La charité chrétienne est supérieure à la bienfaisance antique. Quel est le principe de cette supériorité? Une plus grande manifestation de l'amour divin. La charité catholique, comparée à la bienfaisance protestante, nous offre une supériorité du même genre, qui doit par conséquent avoir pour principe la vraie notion et, par là même, le vrai sentiment de cet amour. L'individualisme protestant, en poussant les esprits vers le doute, détruit graduellement la charité avec la foi, les bienfaits tarissent à mesure que *les vérités diminuent*. Cette cause domine toutes les autres. Mais cette explication générale laisse subsister une question ultérieure. Comme cette dégradation se manifeste dès l'origine de la Réforme, il s'agit de savoir quelle est, parmi les croyances rejetées par le protestantisme ancien, celle dont la des-

truction a particulièrement contribué à altérer et détruire cette émulation de la charité du Christ qui distingue le catholicisme. Demandez à l'Eglise par quel moyen elle excite, ranime, nourrit chaque jour ce merveilleux sentiment ; pour toute réponse, elle vous montrera l'inscription qui couronne le mystérieux tabernacle : *C'est ainsi que Dieu a aimé le monde.* Quand il s'agit d'expliquer l'amour, à qui croirez-vous, si vous n'en croyez pas à ceux qui aiment?

Pour comprendre dans toute son étendue l'action de ce principe d'amour, il faut remarquer comment il élève à un degré supérieur de sainteté les devoirs de la bienfaisance primitive, en même temps qu'il entretient cet esprit de sacrifice, qui est le caractère propre du christianisme. La charité n'entre pas dans le cœur de l'homme sans combat : car elle y trouve un éternel adversaire, l'orgueil, premier-né de l'égoïsme, et père de la haine. Le mépris de l'homme pour son semblable produisit chez les anciens peuples dégénérés leurs féroces théories d'esclavage. Elles disparurent lorsque le christianisme eut imprimé sur le front de chaque être humain le sceau d'une auguste fraternité avec l'Homme-Dieu. Toutefois, comme, en restaurant le sentiment de la dignité humaine, il a respecté, dans l'inégalité des conditions, une des bases des sociétés passagères de ce monde, l'orgueil, abusant de cet ordre nécessaire pour ressaisir au

moins quelques-unes de ses anciennes jouissances, aspire à créer, jusque sous l'empire de la loi d'amour, un diminutif de l'esclavage. L'insolent mépris pour le pauvre, les durs traitements envers les serviteurs ne sont que cela. Mais, de même qu'en divinisant la nature humaine, le Christ brisa le joug des doctrines dégradantes qui avaient longtemps pesé sur elle, de même la communion fréquente, qui divinise en quelque sorte chaque chrétien, combat perpétuellement, dans nos mœurs, jusqu'à l'ombre de l'ancienne barbarie. Jamais, en effet, le dogme de l'égalité fraternelle ne reçut une sanction plus sacrée. Son signe le plus expressif, consacré par l'usage universel, est la participation au même repas. Ici, grands et petits, riches et pauvres, enfants et vieillards, se mêlent à la même table, comme à un festin de famille, et ce festin est Dieu même. Ce mendiant, qui est ce soir à votre porte, ira demain s'asseoir à côté de vous au banquet de la vie éternelle. Savez-vous d'où vient ce pauvre domestique qui a tant souffert de votre humeur altière? Il rentre chez vous environné du respect des anges; il porte en son sein le Dieu qui vous jugera. Quiconque observera de près le caractère des nations chrétiennes n'aura pas de peine à distinguer cette action secrète, mais continue, de la foi à la présence réelle. C'est à elle que nous devons, en partie du moins, un des plus beaux traits de nos mœurs, la dignité du domestique, dont quelques peuples, parti-

culièrement l'Angleterre et Genève, semblent avoir perdu le sentiment et l'idée même.

Le pauvre, dans le sein du christianisme, est un être supérieur. Son éminente dignité est un des premiers articles du symbole de la charité. Aveugles, nous dédaignons sa bassesse apparente : mais quoi de plus bas, de plus petit, de plus rien, si on peut le dire, que l'état dans lequel Jésus-Christ s'offre à nous? Celui qui a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, a dit aussi : « Toutes les fois que vous avez assisté le plus petit de mes frères, c'est moi que vous avez assisté[1]. » Si notre foi n'est pas assez vive pour découvrir, sous les haillons de la misère, le représentant du *Prince du siècle futur*, comment pourra-t-elle adorer, sous le plus chétif emblème, la majesté du Maître du monde? Chacun de nos dédains envers le pauvre renferme donc un principe d'incrédulité, et le germe d'un blasphème. Entendons mieux le grand mystère de foi : la communion, sans les œuvres de charité, serait comme un sacrifice sinistre interrompu par un crime, un sacrifice sans action de grâces. Offert dans le temple, il ne se termine que dans la chaumière de l'indigence, parce que là aussi habite le *Fils de l'homme;* la miséricorde est l'hymne qui l'achève. Ces pieuses considérations, familières à chaque fidèle,

[1] Amen dico vobis : Quamdiu fecistis uni ex fratribus meis minimis, mihi fecistis. *S. Matth.*, c. xxv, v. 40.

enfantent journellement plus de bienfaits que la philosophie n'a écrit de phrases sur la bienfaisance. Méconnaîtrez-vous la puissance de ces idées, sous prétexte qu'elles sont empreintes de mysticisme? Mais la prodigieuse action que le christianisme a exercée sur le monde entier ne tient-elle pas à des idées du même ordre? Voyez un peu ce que produit la bienfaisance *rationnelle*, en comparaison de cette charité *mystique*, qui, depuis dix-huit siècles, veillant l'humanité, retourne amoureusement son lit de douleurs! Remontez plus haut : l'histoire de l'antiquité vous apprendra que toutes les doctrines bienfaisantes reposaient sur des dogmes mystérieux, conservés par la tradition. Si vous l'entendez en ce sens, le mysticisme a gouverné le monde : sa puissance date de la création.

Cette douce puissance des mystères d'amour se fait sentir surtout dans le pardon des injures, cet autre miracle du christianisme. Si, grâce à un art salutaire, l'œil de l'homme va chercher la science de l'organisation jusque dans le sein de la mort, que n'existe-t-il aussi un moyen d'entr'ouvrir, aux yeux de l'incrédule, l'âme du chrétien, pour lui faire observer l'organisation de la charité vivante? Que ceux qui ont éprouvé les crises qui la troublent, et les remèdes qui calment ces crises, rendent témoignage. Lorsque le feu du ressentiment, bouillonnant dans la région intime de l'âme, menace d'embraser la volonté même,

quelques gouttes de sang théandrique éteignent l'incendie naissant. Je ne crois pas qu'aucun homme qui communie avec les dispositions requises, s'il vient à découvrir, en cet instant divin, quelque ombre de haine cachée jusque-là dans les replis de son cœur, puisse en supporter la vue. Outre l'autorité du devoir si puissante en un pareil moment, outre la voix de ce sang qui crie grâce, l'état de l'âme est alors essentiellement antipathique à toute aigreur : il y a en elle une paix trop suave. L'incrédule ne saurait se faire une idée de cet ordre de sentiments; mais que du moins il ne blasphème pas ce qu'il ignore! Aussi bien ces doctrines ne produiront jamais rien qui y ressemble. Le précepte du pardon des injures est le grand mystère de la morale chrétienne, comme la Rédemption est le grand mystère de la foi. Toute la morale physique est radicalement impuissante, je ne dis pas à procurer l'accomplissement de ce devoir, mais seulement à prouver que c'est un devoir. Le cœur de l'homme sent qu'il y a de la grandeur à pardonner : oui; mais n'est-il pas ainsi fait, qu'il sent de la grandeur dans une vengeance immortelle? Trouvez dans le sentiment seul l'obligation de préférer une émotion à l'autre. Consulterez-vous le rationalisme? il vous dira que la vengeance n'est que l'exercice du droit de se défendre. On aura beau tourmenter toutes les abstractions de l'idéologie : le devoir de pardonner restera toujours une conséquence sans principe.

Elle ne se déduit que des prémisses religieuses. Lorsque la sagesse antique s'éleva jusqu'à *conseiller* cette vertu, elle la rattachait à ces idées de pardon divin qui formaient le fond de la religion primitive. Sous ce rapport, le génie de toute l'antiquité respire dans cette belle allégorie d'Homère : « Les dieux, qui nous » sont supérieurs par la vertu, par le rang et la puis» sance, se laissent émouvoir. Lorsque les hommes » sont coupables envers eux de quelques transgres» sions, ils détournent leur courroux, en leur adres» sant, avec d'humbles prières, de l'encens, des vœux, » des libations et des sacrifices. *Les Prières sont filles* » *du grand Jupiter :* marchant d'un pas chancelant, » couvertes de rides, baissant l'œil et ne regardant » que de côté, *elles suivent constamment l'Injure*, » qui d'un pas ferme et léger, les devance facilement, » et parcourt la terre en nuisant aux hommes : *elles* » *viennent réparer ses torts*. Ces filles de Jupiter sont » prodigues de biens envers celui qui les reçoit avec » respect, et elles prêtent l'oreille à ses vœux. Si » quelqu'un les refuse, s'il les rejette avec obstina» tion, elles supplient Jupiter de lui envoyer l'Injure, » pour qu'il subisse une peine terrible [1]. »

Ecoutez maintenant la foi catholique.

Le pardon, qui naquit sur la croix, et qui habite dans le tabernacle, n'attend pas que les prières vien-

[1] *Iliade*, ch. IX.

nent, l'œil baissé, effacer les traces de l'offense. Ainsi que le Dieu sauveur tend les bras aux coupables mortels, et va au-devant d'eux pour guérir les blessures qu'ils se sont faites en l'outrageant, ainsi le Pardon, fils aîné du Christ, et comme lui présent partout, devance les supplications tardives du Repentir, et court s'offrir lui-même à l'Injure. Eternel comme son Père, il embrasse tous les temps : il n'y a pour lui ni hier, ni lendemain. Toutefois, en faveur des hommes, il a et ses grands jours et ses heures saintes. Lorsque la foule pieuse se rassemble pour le sacrifice où se fait la libation du sang rédempteur, il veille à la porte du temple, et dit à tous ceux qui entrent : « Si lorsque » vous présentez votre offrande à l'autel, vous vous » souvenez que votre frère a quelque chose contre » vous, laissez là votre offrande devant l'autel, et al- » lez vous réconcilier auparavant avec votre frère, et » puis vous reviendrez présenter votre offrande[1]. » Tous ceux qui apportent un cœur fraternel entrent avec joie, car ils apportent le présent bien-aimé; et lorsqu'ils reprennent le chemin de leur demeure, il leur dit : Allez en paix. Mais si, trompant sa vigilance, quelques-uns de ces frères faux qui sacrifient en secret à la Haine, reine de l'enfer, ont osé s'avan-

1 Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te; relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum. *S. Matth.*, cap. v, v. 23, 24.

cer là où l'Amour seul est admis, il les attend au retour. Lorsqu'ils repassent devant lui, l'œil sombre et le cœur pesant, il leur donne pour frère le Remords, qui les suit partout : ils sont condamnés à ses embrassements implacables. Qui expliquera ce qui a été consommé en eux? On sait seulement qu'un arrêt terrible a été scellé, dans leur propre cœur, de tout le sang qui a sauvé le monde.

Le culte eucharistique, qui est la réalisation extérieure et perpétuellement présente d'un dévouement infini, qui en réveille chaque jour le sentiment, qui nourrit de cette pensée la mémoire de l'homme, son cœur et ses sens mêmes, lui incorpore l'esprit de sacrifice[1]. Le don de soi-même devient une pensée habituelle. Voilà ce qui rend la Charité active et persévérante, car rien ne remplace la puissance des habitudes, et le cœur a les siennes comme le corps. Cette action du principe d'amour se révèle à chaque page de l'histoire du christianisme, et présente à l'œil observateur une magnifique expérience. On recueille avec une scrupuleuse curiosité les plus petits détails sur les écrivains célèbres : ce sont les notes de l'histoire du génie. Un sujet d'études plus belles, puis-

[1] « Tout se tient dans ce système, dont la douleur est la base, et » l'on ne peut lui refuser une admiration mêlée d'effroi, non-seule- » ment à cause de son bel ensemble, mais encore à cause du désinté- » ressement, *du sacrifice de soi-même, dont il fait le caractère essentiel* » *de l'homme*. » *Hist. des républ. ital. du moyen âge*, par M. Sismonde Sismondi, tom. II, pag. 480.

qu'elles se rapportent plus directement au bonheur de l'humanité, c'est de rechercher, dans la vie, les paroles, les confidences intimes de ces thaumaturges de la charité que le catholicisme a produits, le secret de leur incomparable dévouement. On verrait que si le dévouement de Jésus-Christ en fut le principe, la communion au corps et au sang de Jésus-Christ fut son aliment quotidien, son remède contre les langueurs de la nature, son excitateur vital, qui redoublait continuellement dans leur cœur les pulsations de la charité. Prenons un exemple. La période qui comprend la dernière moitié du seizième siècle et la première moitié du dix-septième a vu François Xavier, François de Sales et Vincent de Paul, noms bénis partout et que l'humilité n'a pu sauver de la gloire. Ce triumvirat, composé de caractères différents, est la charité chrétienne personnifiée sous ses divers attributs. Consumé de sacrifices, écrasé sous le poids de tout un monde à convertir, l'héroïque apôtre de l'Orient, oubliant et les fatigues, et les périls sans cesse renaissants, et les supplices, s'écriait : « La plus grande » peine du missionnaire est de ne pouvoir, dans cer- » taines circonstances, célébrer les saints mystères, » et d'être privé du pain céleste qui fortifie le cœur » de l'homme, et qui est l'unique consolation dans » les maux et les traverses de cette vie[1]. » Ecoutez

[1] *Lettres de saint François-Xavier*, I. CVIII, année 1552.

maintenant l'ange de la douceur : en retraçant avec une admirable naïveté les merveilles que la communion opère dans les saints, il n'a pas pris garde qu'il se peignait lui-même : « Ils ressentent, dit-il, que » Jésus-Christ s'espanche et communique à toutes les » parties de leurs âmes et de leurs corps. Ils ont Jé- » sus-Christ au cerveau, au cœur, en la poitrine, aux » yeux, aux mains, en la langue, aux oreilles, aux » pieds. Mais ce Sauveur, que fait-il tout par là ? Il re- » dresse tout, il purifie tout, il mortifie tout, il vivifie » tout : il aime dans le cœur, il entend au cerveau, il » anime dans la poitrine, il void aux yeux, il parle » en la langue, et ainsi des autres. Il fait tout en tout : » et lors nous vivons, non point nous-mesmes, mais » Jésus-Christ vit en nous [1]. » Voulez-vous aussi apprendre de la bouche de Vincent de Paul ce que c'est que la communion? « Quand vous avez reçu le corps » adorable de Jésus-Christ, ne sentez-vous pas, disait- » il à ses prêtres, ne sentez-vous pas le feu divin brûler » dans votre poitrine [2]? » Si, jeté dans un bagne par la justice humaine, je rêvais qu'un inconnu, embrasé pour moi, pauvre galérien, d'un amour inexplicable, viendrait se charger de mes fers; dans l'espoir de ce prodige je compterais un peu plus, je l'avoue, sur ce *feu qui brûlait dans la poitrine* de

[1] *Les Epistres spirituelles du bienheureux François de Sales*, liv. II, ép. 48; Lyon, 1634.

[2] *Vie de saint Vincent de Paul*, par Louis Abelly, tom. III, p. 183.

Vincent de Paul, que sur toutes les lumières de la philanthropie.

Les philosophes qui admirent le dévouement catholique ressemblent aux Egyptiens qui bénissent les inondations du Nil, dont ils ignorent la source. « Peut-être, dit Voltaire, n'est-il rien de plus grand » sur la terre que le sacrifice que fait un sexe délicat, » de la beauté, de la jeunesse, et souvent de la haute » naissance, pour soulager dans les hôpitaux ce ra- » mas de toutes les misères humaines, dont la vue est » si humiliante pour l'orgueil et si révoltante pour » notre délicatesse[1]. » Eh! sans doute; mais ne vous arrêtez pas au fait, cherchez-en l'explication. Croyez-vous que ces retraites soient inaccessibles aux ennuis, aux dégoûts, aux orages du cœur? que ce cœur humain, qui se fatigue de plaisirs, ne se fatigue jamais de sacrifices? Lorsqu'en parcourant ces salles lugubres, ces anges songent qu'au lieu de cette vie douce et brillante qu'un seul mot leur rendrait, au lieu de cette famille qui les rappelle, il faudra panser ces plaies étrangères, entendre ce râle des agonisants, ensevelir ces cadavres inconnus, non pas une semaine, un mois, mais trente ans, mais toujours; croyez-vous que leur courage ne soit jamais près de succomber sous cet avenir? Or, savez-vous ce qui le soutient dans ses défaillances, ou l'en préserve? Vous

[1] *Essai sur les mœurs*, ch. 139.

l'ignorez, dites-vous : faites comme ceux qui ont voulu le savoir, demandez-le à elle-même. La communion fréquente, telle est leur réponse unanime. Philanthropes, trêve de phrases ! que leur donnerez-vous à la place de ce mystère d'amour? Si leur dévouement est ce qu'il y a de plus grand sur la terre, que n'entreprenez-vous une si belle œuvre? Faites-nous, avec vos pompeuses maximes de bienfaisance, une sœur de la Charité, par exemple, une seule, on ne vous demande que cela.

Ces réflexions réveillent en nous une pensée affligeante. Ces hommes qui, depuis une scission à jamais funeste, sont engagés par état à combattre la foi de l'Église, savent-ils ce qu'ils font? Savent-ils qu'ils attaquent la croyance la plus féconde en bienfaits, puisqu'elle entretient en tous lieux l'esprit de dévouement et de sacrifice? Que celui qui fut *doux et humble de cœur,* malgré la superbe ingratitude de ceux qu'il venait sauver, écarte de notre bouche toute parole d'amertume contre ces infortunés contempteurs du plus beau de ses dons! Et comment pourrions-nous leur en parler autrement qu'en un langage plein d'amour? Si ce langage n'existait pas, on l'inventerait pour parler de l'Eucharistie. Mais en même temps une douloureuse indignation nous presse de nous élever contre leur déplorable ministère. Profondément pénétrés de ce double sentiment, nous ne saurions comment exprimer cet amour triste qu'ils nous ins-

pirent, si nous ne nous rappelions ce mot du Christ au premier contempteur du *mystère de foi*, ce mot si tendre et si accablant : *Que faites-vous, mon ami*[1] ?

CHAPITRE VIII.

Vie intérieure.

La vie mystique est un phénomène moral de tous les temps. Les divers traités religieux de l'antiquité contiennent des théories de spiritualité, qui renferment elles-mêmes quelque ébauche de cet ordre d'idées tel qu'il a été conçu chez les peuples chrétiens. Mais ces théories se divisent en deux classes absolument contraires. Les unes, fondées sur les spéculations purement philosophiques, et en général sur le panthéisme, tendaient à détruire le *moi* actif dans chaque homme, afin qu'en anéantissant ce qui lui est propre il pût se confondre avec l'âme universelle, et fût absorbé dans la Divinité. Répandue chez une foule de sectes orientales, cette doctrine paraît être sortie primitivement de l'Inde, et se trouve exposée, avec le principe sur lequel elle repose et ses conséquences destructives de toute morale, dans un des monuments les plus remarquables de la littérature sanscrite. « Celui qui » sait, est-il dans l'*Oupneck'hat*, que toutes choses

[1] Amice, ad quid venisti? *S. Matth.*, cap. xxvi, v. 50.

» sont la figure du Créateur, que soi et tout ce qui
» paraît exister est le Créateur; que le monde *vient*
» de lui, *est* lui, subsiste dans lui et y *retourne :* ce-
» lui qui sait cela et le médite y prend le repos de son
» esprit; il est dans la quiétude. Lorsque le cœur a
» renoncé aux désirs et aux actions, par là même il
» va à son principe, qui est l'âme universelle; lors-
» qu'il va à son principe, il n'a aucune volonté que
» celle de l'Etre véritable. La nature du cœur est
» d'être transformé dans la chose qu'il désire : ainsi
» l'âme devient Dieu ou le monde, selon qu'elle tourne
» ses idées vers Dieu ou vers le monde. Le cœur im-
» pur est celui *qui a des volontés :* le cœur pur est
» celui qui *n'en a conservé aucune*. Le cœur absorbé
» dans l'être parfait, en pensant que l'âme universelle
» est, devient elle-même, et alors son bonheur est
» ineffable : il sait que cette âme est dans lui. Etre
» concentré en Dieu comme dans un trésor qu'on a
» trouvé, *ne rien affirmer, ne rien se proposer, ne*
» *point dire : Je ou moi; être sans crainte et sans vo-*
» *lonté*, voilà le signe du salut et du bonheur su-
» prême. Désirer, c'est mourir; ne rien désirer, c'est
» vivre. Qui connaît l'être universel, qui sait que son
» âme est l'âme universelle, devient lumière; il est
» délivré de tout mal; il est la science, sans faire de
» fatigantes lectures, il est heureux, il est immortel,
» il est Dieu. Le désir de faire une œuvre pure, la
» crainte de faire une œuvre mauvaise, ne font point

» de peine au savant; car il sait que l'œuvre pure et » l'œuvre mauvaise sont l'une et l'autre Dieu même » (qui agit). C'est que la vérité est qu'*il n'y a ni pro-* » *duction, ni destruction, ni résurrection, ni con-* » *templateur, ni sauvé, ni salut* : car le monde n'est » qu'une apparence; il n'y a rien de réel que l'âme » universelle qui se manifeste sous l'apparence du » monde [1]. »

Bien que, revêtue des formes de l'enthousiasme, cette doctrine présente une série de conséquences rigoureusement déduites du panthéisme; des erreurs analogues, sous plusieurs rapports, à ce mysticisme imaginé il y a plus de trois mille ans, se sont reproduites, à diverses époques, dans le sein du christianisme, mais en suivant une marche inverse. Car, tandis que les quiétistes indiens faisaient dériver du panthéisme leurs théories de spiritualité, les quiétistes européens, s'appuyant sur une fausse idée de la perfection, établissaient des maximes qui aboutissaient logiquement au point même d'où les autres étaient partis. Leur doctrine sur la nécessité d'anéantir toute opération particulière de l'intelligence et de la volonté n'est, en effet, concevable qu'en supposant que l'homme n'est qu'une modification de la substance infinie : car s'il est un être intelligent distinct de Dieu, comme

[1] *Voyez* l'analyse de l'*Oupneck'hat*, par M. Lanjuinais, *Journal de la Société asiatique*, cahiers x, xi, xii, xiii, xiv, *passim*, ainsi que la traduction latine d'Anquetil-Duperron.

être intelligent, il doit être actif, la matière seule étant inerte par nature; et, comme être intelligent, distinct, il doit jouir d'une activité propre. Aussi plusieurs de ces mystiques, tirant de leur système d'*unification* les mêmes conséquences que les anciens, en conclurent également l'indifférence des œuvres et l'impeccabilité absolue, identifiant encore, sous ce rapport, la volonté de l'homme à la volonté divine, l'être borné à l'être infini; et Molinos, conduit au panthéisme, l'énonce en des termes si semblables à ceux de l'*Oupneck'hat*, qu'on serait tenté de soupçonner que le quiétisme du dix-septième siècle ne fut, comme tant d'autres systèmes, qu'un réveil des doctrines orientales[1].

Le principe qui renferme cette vaste erreur se cache dans les écrits, d'ailleurs estimables, de quelques auteurs ascétiques, qui, pleins de piété, l'auraient rejeté s'ils en avaient aperçu les conséquences. Au lieu de régler l'activité de l'âme, la dévotion, comme ils la conçoivent, tend à l'affaiblir et à la détruire. Tout le quiétisme panthéiste existe en germe dans cette fausse idée, aussi éloignée que l'être est éloigné du néant, de la véritable dévotion catholique, telle qu'on l'a comprise dans tous les temps. Ces anciens sages, qu'on peut appeler, selon le langage de plusieurs Pères, les chrétiens primitifs, donnèrent souvent d'admirables

[1] *Voyez* la Note X.

préceptes de spiritualité. Déduites des croyances traditionnelles, leurs théories, au lieu de détruire le *moi actif,* avaient pour but de le développer, en excitant l'homme à perfectionner en lui, par une épuration continuelle de ses sentiments, l'image vivante de la Divinité. Telle est aussi, mais à un degré nécessairement supérieur, la spiritualité consacrée par le christianisme complet. Elle dilate et féconde l'âme, comme le quiétisme l'engourdit dans un sommeil mortel, parce qu'elle substitue à cette volupté passive, qui fait le fond de cette fausse mysticité, le principe actif, l'amour, qui est pour le monde moral ce que le feu, son antique emblème, est dans le monde physique, l'excitateur universel. Il est curieux de rapprocher du mysticisme de l'Oupneck'hat panthéiste le tableau de la dévotion catholique, tracé par l'auteur inconnu d'un livre traduit dans presque toutes les langues, véritable *Oupneck'hat* chrétien, qui renferme la pure essence de la religion d'amour[1].

« C'est quelque chose de grand que l'amour, et un » bien au-dessus de tous les biens. Seul il rend léger » ce qui est pesant, et fait qu'on supporte avec une » âme égale toutes les vicissitudes de la vie. Il porte » son fardeau sans en sentir le poids, et rend doux » ce qu'il y a de plus amer. L'amour de Jésus est gé- » néreux : il fait entreprendre de grandes choses, et

[1] Oupneck'hat, *qui va sur et dans tout*, ou l'essentiel de la religion.

» il excite toujours à ce qu'il y a de plus parfait. L'a-
» mour aspire à s'élever, et ne se laisse arrêter par
» rien de terrestre. L'amour veut être libre et dégagé
» de toute affection du monde, afin que ses regards
» pénètrent jusqu'à Dieu sans obstacles, afin qu'il ne
» soit ni retardé par les biens, ni abattu par les maux
» du temps. Rien n'est plus doux que l'amour, rien
» n'est plus fort; il n'est rien de plus parfait ni meil-
» leur au ciel et sur la terre, parce que l'amour est
» né de Dieu, au-dessus de toutes les créatures. Celui
» qui aime court, vole; il est dans la joie, il est libre,
» et rien ne l'arrête. Il donne tout pour posséder tout,
» et il possède tout en toutes choses; il se repose dans
» le seul Être souverain, de qui tout bien procède et
» découle. Il ne regarde pas aux dons, mais il s'élève
» au-dessus de tous les biens jusqu'à celui qui donne.
» L'amour souvent ne connaît point de mesure; mais
» comme l'eau qui bouillonne, il déborde de toutes
» parts. Rien ne lui pèse, rien ne lui coûte; il tente
» plus qu'il ne peut; jamais il ne prétexte l'impossi-
» bilité, parce qu'il se croit tout possible et tout per-
» mis. Et à cause de cela il peut tout, il accomplit
» beaucoup de choses qui fatiguent et qui épuisent
» vainement celui qui n'aime point. L'amour veille
» sans cesse; dans le sommeil même il ne dort point.
» Aucune fatigue ne le lasse, aucuns liens ne l'appe-
» santissent, aucunes frayeurs ne le troublent; mais,
» tel qu'une flamme vive et pénétrante, il s'élance

» vers le ciel, et s'ouvre un sûr passage à travers tous » les obstacles. Si quelqu'un aime, il entend ce que » dit cette voix. Qui n'est pas prêt à tout souffrir et à » s'abandonner entièrement à la volonté de son Bien- » aimé, ne sait pas ce que c'est que d'aimer. Il faut » que celui qui aime embrasse avec joie tout ce qu'il » y a de plus dur et de plus amer pour son Bien-aimé, » et qu'aucune traverse ne le détache de lui[1]. »

Cette active dévotion chrétienne que rien ne lasse, cette insensibilité panthéiste que rien n'émeut, sont les formes, celle-ci de l'égoïsme qui détruit, celle-là de l'esprit de sacrifice qui conserve et répare. Car le quiétisme, qui semble avoir pour but d'anéantir le *moi,* aspire, au contraire, à en faire le centre de toutes choses, et n'est au fond que l'ambition d'un égoïsme sans limites; tandis qu'en développant l'activité de chaque être particulier, l'amour, qui ne vit que pour se répandre, associe l'homme à l'action par excellence de l'Être infini, le don et comme l'effusion de soi-même.

Cependant, comme l'erreur ne saurait se soutenir par sa propre force, le mysticisme panthéiste renferme une grande vérité. L'absorption de l'homme en Dieu n'est qu'une corruption d'un dogme primitif et éternel, l'union de Dieu et de l'homme; et, sous ce point de vue, il y a dans ce système quelque chose

[1] *Imitation de Jésus-Christ,* liv. III, ch. v.

qui répond à un besoin réel de la nature humaine. Car elle aspire à cette union, elle tend à s'affranchir des liens qui l'enchaînent à ce qui est variable et caduc, pour s'attacher à l'immuable réalité, et elle sent que là seulement se trouve le repos de la liberté pure. Loin de méconnaître ce besoin intime, le catholicisme n'est si riche de vérités que pour le nourrir et le satisfaire. En promettant à l'homme qu'un jour, sans cesser d'être homme, il deviendra un avec Dieu, il lui prodigue déjà, dans l'union terrestre, les prémices de l'unité future. Cette union est telle, qu'il emploie, pour l'exprimer, des termes qui se trouvent également dans le symbole du panthéisme, et auxquels l'usage seul, réglé par les explications d'une sévère orthodoxie, a donné un sens formellement exclusif de cette grande erreur. Car il enseigne que Dieu, par la communion, se communique à nous de telle sorte que la substance du Christ se mêle à notre substance pour ne faire de lui et de nous qu'une seule chose[1]; qu'il en résulte l'union, non pas seulement de volonté, mais de nature[2]; que nous sommes identifiés

[1] Initiati dictis obsequantur, ut non solum per dilectionem, sed etiam reipsa, cum illa carne commisceamur; id quod efficitur per cibum quem ille dedit, volens nobis ostendere quanto erga nos ferveat amore. Propterea se nobis commiscuit, et in unum corpus totum constituit, ut unum simus, quasi corpus junctum capiti. *S. Joan. Chrysost.*, hom. 46 *in Matth.*

[2] Est ergo in nobis ipse per carnem, et sumus in eo, dum secundum hoc quod nos sumus, in Deo est. Quam autem in eo per sacramentum communicatæ carnis et sanguinis simus, ipse testatur, dicens:

avec lui[1]. Pour caractériser cette unité, la foi catholique fait une heureuse violence au langage même ; elle lui impose une syntaxe extraordinaire ; et la superbe antiptose trouvée par saint Paul : *Je vis, mais non plus moi*, représente supérieurement la transformation eucharistique. Mais le catholicisme enseigne en même temps que, le Christ se donnant à nous par amour, cette union ne peut s'accomplir qu'autant que, par amour aussi, nous lui faisons le don de nous-mêmes : par là est extirpée cette volupté égoïste enracinée dans le panthéisme. Deux systèmes d'erreur ont méconnu chacun une partie de la nature humaine sous le point de vue qui nous occupe : l'un, dont on trouve le germe dans les idées stoïciennes, et que le jansénisme et le quiétisme moderne ont lié à d'autres

Et hic mundus me jam non videt; vos autem me videtis, quoniam ego vivo et vos vivitis; quoniam ego in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis. Si voluntatis tantum unitatem intelligi vellet, cur gradum quemdam atque ordinem constituendo unitatis exposuit; nisi ut cum ipse in Patre sit per naturam divinitatis esset, nos contra in eo per corporalem ejus nativitatem, et ille rursus in vobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur: ac sic perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis, et ita ad unitatem Patris proficeremus; cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipse in nobis naturaliter permanente? *S. Hil., de Trin.*, liv. VIII, nº 13.

[1] Quemadmodum enim si quis ceram cere conjunxerit, utique alteram in altera invicemque inesse videbit, eodem quoque opinor modo, qui Salvatoris Nostri Christi carnem sumat, ac ejus preciosum sanguinem bibat, ut ipse ait, unum quiddam cum eo reperitur. *S. Cyril., in Ev. S. Joan.*, c. v, v. 56.

idées, ordonne à l'homme d'aimer Dieu, dans la supposition même qu'il en sera éternellement séparé : il le condamne à une activité sans espoir et sans but. L'autre, confondant l'homme avec Dieu, et par là le concentrant en lui-même, détruit le principe d'activité en détruisant l'amour. Le catholicisme réunit les vérités cachées dans ces erreurs contradictoires. Combinant ce besoin de trouver en Dieu la paix et le bonheur, qui fait le fond de notre nature, avec ce besoin d'activité par laquelle seule elle se perfectionne, il répond à la fois à tous les deux, parce qu'il fait de l'amour essentiellement actif le moyen même de l'union avec Dieu. Le don réciproque de Dieu et de l'homme, voilà le mot fondamental du catholicisme : tout sort de là, tout y rentre.

L'amour de l'homme pour Dieu, tel que le christianisme l'a rendu populaire, est une merveille que nous ne savons pas admirer. A raison de son universalité même, elle nous semble toute naturelle, et cependant elle n'a pu s'opérer que par suite d'un changement prodigieux dans ce que la nature humaine a de plus intime. Le genre humain, longtemps troublé par le souvenir de sa chute, est passé de l'épreuve d'une terreur salutaire aux joies de l'amour parfait, selon le même ordre par lequel un homme courbé sous le poids du crime se relève enfant de Dieu. On n'arrive pas d'un extrême à l'autre sans des degrés de transition. Le sentiment qui, d'après les lois mêmes

du cœur humain, doit se développer le premier dans l'homme pécheur, est l'effroi de son état. Mais la crainte enfanterait soudain le désespoir, si tout aussitôt l'espérance ne lui apparaissait comme un médiateur qui, la prenant par la main, l'introduit doucement dans le sein du pur amour. Voilà l'histoire du genre humain; car la Providence gouverne l'ensemble des générations comme un seul homme. Deux sentiments se partagent le cœur coupable des enfants d'Adam à l'égard du Dieu trois fois saint : la crainte de s'en approcher et le désir de s'unir familièrement à lui. Dans la religion primitive, le sentiment dominant était la crainte. Le culte antique en était si profondément empreint, que, lorsque l'athéisme entreprit d'expliquer l'origine de la religion, sa première pensée fut que la *crainte avait fait les dieux*[1]. Ce n'est pas que l'espérance ait jamais abandonné la terre. Une promesse avait été faite à nos premiers parents, et voilà pourquoi toute l'antiquité s'écrie, avec les anciens sages de la Chine, qu'*après que l'innocence eut été perdue, la miséricorde parut*[2]. Mais néanmoins l'anathème originel, si vivement retracé à l'imagination même par cet appareil de rites terribles qui formaient le fond de la liturgie universelle, faisait plus d'impression que cette énigme d'un salut loin-

[1] Primus in orbe deos fecit timor.

[2] *Mémoires concernant les Chinois*, tom. I, pag. 108.

tain, encore enveloppé dans les ténèbres de l'avenir. De cette espérance inquiète et troublée naissait avec effort un amour tremblant comme elle, et, durant quarante siècles, le cœur de l'homme déchu sembla s'ouvrir plus facilement à la terreur qu'à la confiance. L'Evangile a fait, dans toute la force du terme, une révolution dans l'âme humaine, en changeant les rapports des deux sentiments qui la divisent : la crainte a cédé à l'amour l'empire du cœur. *Le Dieu des dieux* s'étant abaissé jusqu'à devenir *notre ami* [1], *notre frère* [2], *notre serviteur* [3], la frêle humanité s'est élevée aussitôt à une sorte de familiarité avec le Tout-Puissant, dont les anciens n'avaient pas même l'idée, et qui leur eût paru une audace sacrilège. Ce sentiment est le trait saillant et caractéristique des nations chrétiennes comparées aux autres peuples; mais elles n'y participent pas toutes au même degré. Il s'est visiblement affaibli chez les protestants : c'est pour cela qu'ils accusent d'irrévérence la piété libre et joyeuse des catholiques. Ce qu'ils prennent pour du respect religieux n'est qu'une réserve froide et sombre qui fait rétrograder la piété chrétienne vers l'imperfection de la loi de crainte. Il y a trop de souvenirs du Sinaï

[1] Jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus ejus. Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo nota feci vobis. *Evang. S. Joan.*, c. xv, v. 15.

[2] Non confunditur fratres eos vocare. *Ep. ad Heb.*, c. ii, v. 11.

[3] Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare. *Evang. S. Matth.*, c. xx, v. 28.

dans leur culte du Calvaire. Si la différence qui existe à cet égard entre l'ancien et le nouveau peuple vient de ce que le Christ a familiarisé l'homme avec Dieu, la différence qui distingue la dévotion catholique de la rigidité protestante dérive nécessairement d'un principe analogue, et suppose que les catholiques sont plus familiarisés avec le Christ même. C'est, en effet, ce qui résulte de la foi à la présence réelle ou à l'incarnation permanente qui nous rapproche du Christ, comme l'incarnation nous a rapprochés de Dieu. Ce n'est plus seulement à l'humanité, c'est à chaque être humain que le Verbe s'unit. Il entre, non pas seulement dans les limites de notre commune nature, mais encore dans les limites de notre personnalité. Il divinise notre essence, il christianisme notre *moi*. Son incarnation en nous a pour emblème l'union qui transforme l'aliment en la substance même du corps qui se nourrit. Ne demandez pas une autre union plus intime : vous demanderiez à être l'Homme-Dieu. Qui ne voit qu'un culte fondé sur un tel mystère doit développer au plus haut degré ce sentiment de familiarité avec Dieu, qui est le fond du christianisme? Dans nos admirables prières pour la communion, l'âme parle à Jésus comme l'épouse à son bien-aimé, et la crainte n'est plus pour elle que la pudeur de la confiance.

Pour nous former, sous ce rapport, une juste idée de ce mystère, nous devons considérer l'ordre suivant

lequel l'amour se développe. Il ne naît dans un être créé qu'après qu'un être supérieur s'est incliné vers lui pour lui manifester le sien. Voilà la loi invariable, universelle, dont il semble qu'on retrouve un sentiment exquis dans ces langues qui ont pris les mots d'inclination et de penchant pour synonymes de l'amour. L'enfant apprend à aimer comme il apprend à parler. La tendresse de ses parents révèle à son âme enveloppée d'abord dans les langes de la sensibilité physique un ordre supérieur d'affections qui lui étaient inconnues : son cœur commence à s'éveiller au sourire de sa mère. L'usage général qui oblige, dans les demandes d'union conjugale, l'homme, ou l'être fort, à manifester le premier son amour, a sa racine secrète dans la même loi, qui se reproduit non moins visiblement dans la société politique. La crainte est le premier sentiment que le pouvoir inspire. S'il veut l'amour, c'est lui qui doit commencer. Ainsi ce sentiment se propage de haut en bas, comme la vérité; et cet ordre qui règne sur le monde humain, se développe également dans une sphère plus élevée. La foi nous découvre divers chœurs d'intelligences qui, s'inclinant vers nous, préviennent notre amitié par une amitié céleste, et qui, subordonnées entre elles, forment une immense hiérarchie d'amour. On dirait que la création repose sur un plan incliné, de telle sorte que tous les êtres se penchent vers ceux qui sont au-dessous d'eux pour les aimer et en être aimés,

se passant ainsi les uns aux autres, comme de main en main, jusqu'au dernier rang, ce flambeau de la vie allumé dans les hauteurs des cieux, au sein de l'amour éternel. L'aigle de la charité, s'élevant jusqu'à la raison première de cette loi universelle, s'écrie : *Aimons Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier*[1]. Celui *par qui tout a été fait,* le Verbe de Dieu, en créant des myriades d'êtres intelligents, leur manifesta originairement son amour sous des formes analogues à leur nature, et par conséquent aussi variées que les limites qui circonscrivent chaque espèce particulière. Par là même qu'il se proportionnait à eux, il leur apparut nécessairement dans un état d'abaissement, sous un mode d'existence inférieur à son existence infinie dans le sein du Père. Aussi, dans la philosophie de la haute antiquité, la création était conçue comme une sorte d'annihilation de la Divinité, comme le commencement d'un sacrifice dont Dieu même était la victime. Mais suivez les progrès de cet abaissement divin, dont l'amour traça, de toute éternité, le plan merveilleux. Celui que Dieu *engendra avant l'aurore*[2], *qui est l'éclat de sa clarté, l'empreinte de sa substance*[3], traverse, en descendant du sein de sa gloire, tous les degrés de la création, pour

[1] Diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos. *Epist. S. Joan.*, cap. IV, v. 19.

[2] Ex utero ante luciferum genui te. *Ps.* CIX.

[3] Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus. *Ep. ad Heb.*, c. I, v. 3.

arriver aux derniers confins de la cité des intelligences, à ce terme extrême où finit la vie intellectuelle, où commence l'existence aveugle. Là il trouve l'homme; l'homme qui semble être à la fois le jeune frère des anges et le frère aîné des brutes, cambre d'un Dieu dans le corps d'un animal : et le Verbe se fit homme. Pourra-t-il descendre encore, après être entré si profondément dans les étroites proportions d'un être au-dessous duquel nous ne voyons plus d'êtres intelligents? Son amour a su se créer un anéantissement plus profond. Le Dieu qui se cacha sous le voile brillant de la nature, qui s'effaça sous le voile obscur de l'humanité, s'ensevelit sous l'apparence de la plus vile matière, pour se mettre comme elle, à l'usage de l'homme. Là tout disparaît, même sa forme humaine, il est comme s'il n'était pas, et, parvenu à l'apogée de son abaissement, il s'abîme dans le sein de nos misères sans fond.

A chacun de ces degrés de l'anéantissement divin correspond un développement divin de la nature humaine : elle s'élève dans l'amour de Dieu, de toute la hauteur dont son amour l'abaisse vers l'homme. La doxologie antique : *Au Dieu très-bon et très-grand*, est le résumé de toute la piété des premiers temps. Mais lorsque celui qui règne sur nous fut devenu l'Emmanuel, *le Dieu avec nous*, ce Dieu, dont la grandeur même, suivant le mot de Bossuet, tient plus de la bonté que de la puissance, forma dans l'homme

un nouveau cœur. Le sentiment de son amour fut plus vif que le souvenir de sa majesté, et le christianisme, en conservant la sublimité du langage antique pour peindre le redoutable pouvoir de *Celui qui est*, n'y a rien ajouté; tandis qu'il a formé, avec les éléments du langage primitif, un idiome particulier à l'usage de l'amour. Mais dans cette langue enseignée par l'Evangile, la foi de l'Eucharistie ou au *Dieu en nous*, a créé un magnifique et tendre dialecte, exclusivement propre à l'Eglise catholique. Le type s'en trouve dans un fragment de l'Ecriture sainte, qui a un caractère particulier : c'est le Cantique des cantiques. Autant l'Apocalypse, plein de cette grande figure de la justice chassant, de siècle en siècle, les iniquités vers l'abîme, contraste par ses images terribles avec la sérénité de l'Évangile de grâce, autant le chant de Salomon contraste avec l'austère majesté de l'Ancien Testament. Il prophétise un mystère d'amour qui devait être dévoilé plus tard : on pourrait l'appeler l'Apocalypse de la charité future. Lorsque Jésus-Christ eut consommé ce mystère, les sceaux de ce livre furent brisés, sa langue fut comprise, et ses figures les plus passionnées vinrent d'elles-mêmes se placer sous la plume des écrivains catholiques, toutes les fois qu'ils essayèrent d'exprimer cet inexprimable hyménée qui s'accomplit dans la communion. Aussi les auteurs protestants ne font comparativement que peu d'usage de cet épithalame sacré, qui n'est pour eux qu'un

recueil d'hiéroglyphes dont ils ont perdu le sens.

La différence du catholicisme et du protestantisme, sous le rapport de la piété, est empreinte dans leurs prières. Car la prière est l'accent de la religion : elle en révèle le cœur, comme la voix humaine réfléchit toutes les nuances de l'âme. Les supplications antiques n'étaient que le cri d'une grande misère vers une grande miséricorde. Mais avec la prière que la bouche du Sauveur nous a enseignée commence un nouvel ordre. Le chrétien expose aussi à Dieu ses besoins ; toutefois ce n'est point par là qu'il commence. Il prie premièrement Dieu pour Dieu même. Il lui demande que son nom de Père tout-puissant, principe ou cause de tout ce qui est, soit partout connu et partout adoré ; que son règne, le règne de son Verbe, éternel Roi de la cité des intelligences, s'accomplisse ; que le ciel et la terre, soumis à sa volonté sainte, ne soient que le sanctuaire de son Esprit d'amour. C'est alors seulement que le chrétien songe à prier pour lui-même. En trois mots, il comprend tous les besoins du présent, du passé et de l'avenir, de cette triple existence, mobile éternité de la créature. Le présent n'a besoin que d'un peu de pain, *du pain de notre indigence*, dit la version syriaque, symbole matériel de cet aliment *au-dessus de toute substance*[1], qui seul

[1] Panem nostrum *supersubstantialem* da nobis hodie. *Vulg. S. Matth.*, cap. VI, v. 2.

apaise la faim de l'âme. Le passé n'a rien à demander, rien, hormis le pardon; et, pour l'obtenir, le chrétien le donne. Dans l'avenir, il ne craint que lui-même. Sa prière se termine par la conclusion de la prière universelle de tous les âges et de tous les mondes; car la *délivrance du mal* est elle-même, dans les intentions de l'éternelle Bonté, la conclusion finale de la création. Mais, quoique admirable dans chaque mot, l'Oraison dominicale se distingue particulièrement des formules de supplication inspirées par la religion primitive, en ce que le disciple du Christ, plus occupé dans sa prière même, de son Dieu que de soi, ne s'écrie, avec le genre humain gémissant : Paix à l'homme! qu'après avoir chanté comme les anges : Gloire à Dieu! Comparez maintenant avec ce modèle divin les prières catholiques et les prières protestantes, et pour prendre exactement les termes de cette comparaison, commencez par retrancher de ces dernières les oraisons empruntées littéralement à la liturgie catholique, ou calquées sur elle; je ne crois pas qu'il soit facile à un protestant de bonne foi de méconnaître la différence. A travers l'épais rideau des préjugés, la dévotion sincère, dont l'oreille est toujours délicate, peut distinguer la voix juste de celle qui prie faux. D'où vient que tant de protestants envient aux prières catholiques cette onction qui répand tant de douceur sur le sentiment même de nos besoins, et prête au repentir presque le charme de l'innocence?

La foi à l'Eucharistie, qui excite si puissamment, à chaque instant, la confiance, l'amour, l'esprit de sacrifice, soutient incessamment la prière au degré de perfection auquel le christianisme l'a élevée, tandis que partout où cette foi s'altère et meurt, la prière retombe nécessairement dans l'imperfection primitive, qui ne saurait être ce qu'elle était autrefois : car, dans le sein de la religion perfectionnée, elle n'est plus qu'une dissonance choquante, qui trouble l'harmonie de l'ensemble. Un rapprochement frappant confirme ces observations. La croyance luthérienne sur l'Eucharistie est celle qui s'éloigne le moins de la foi catholique, dont la doctrine calviniste se sépare entièrement; et le système anglican, bien que calviniste au fond, flotte néanmoins entre Wittemberg et Genève, en ce qu'il tient pour indifférent, suivant le témoignage de l'évêque Burnet[1], le dogme de la présence corporelle, vivement défendu, pour le moment de la communion, par la ferveur des luthériens primitifs, et repoussé avec horreur, comme une croyance impie, par le fanatisme des anciens calvinistes. Or on a remarqué que, dès son origine, le luthéranisme, malgré les fougueux emportements de son fondateur, a présenté, en fait de piété, un caractère plus doux, si on le compare à la dureté native du calvinisme, fondé pourtant par un homme moins vio-

[1] *Vie de Guill. Bedel*, pag. 132, 133.

lent. Le caractère de l'anglicanisme est intermédiaire : les calvinistes le trouvent trop dévot, les luthériens trop peu. Ainsi les trois principales fractions du protestantisme sont, relativement à la piété, dans des rapports correspondants aux divers degrés de leur répugnance pour le dogme générateur de la piété catholique. Je suis loin de prétendre que le caractère propre de chacune de ces sectes ait été déterminé par cette seule cause ; mais aussi, pour s'expliquer ce phénomène, il faut se souvenir que le monde moral a aussi sa loi d'affinités, en vertu de laquelle les éléments d'amour et de haine s'attirent pour s'agglomérer. Cette loi, que l'on peut vérifier dans l'histoire d'une foule de sectes anciennes[1], se manifeste également dans la dernière des hérésies modernes, le jansénisme. Un des premiers effets de sa farouche doctrine fut d'éloigner de l'Eucharistie. Le dur controversiste qui combattit à outrance pour la *rareté* de la grâce fut conduit promptement, par sa lugubre logique, à publier le manifeste de sa secte contre la *fréquente* communion. Antipathique aux mystères d'amour, la dévotion du jansénisme est à la fois sèche et glaçante. Il est à lui-même sa meilleure preuve : la *grâce* de la prière lui a *manqué*.

L'Eucharistie est, dans le plan du catholicisme, le centre des associations de piété connues sous le nom

[1] *Voyez* la Note XI.

de congrégations. Elles ont existé partout et toujours sous des formes perpétuellement variables, parce qu'elles sont destinées précisément à correspondre aux variétés morales des temps et des lieux. Les déclamations contre ces institutions considérées en elles-mêmes supposent au moins une profonde ignorance de la nature de l'homme. De même qu'outre les croyances communes, il existe diverses manières de concevoir la philosophie chrétienne, parce que chaque individu, chaque pays, chaque époque a son intelligence propre, de même et pour la même raison, outre ce fond de piété commun à tous les chrétiens, il existe des manières également diversifiées de sentir la religion. Dès qu'un certain nombre d'individus s'accordent dans leur manière de concevoir ou de sentir, ces dispositions analogues tendent nécessairement à s'associer et cherchent, pour cela, une forme extérieure qui leur convienne. Cette tendance produit, dans l'ordre intellectuel, les écoles de philosophie chrétienne; dans l'ordre de sentiment, les congrégations. Leur suppression réduirait la piété, sous le niveau d'une égalité géométrique, à un état d'immobilité et de contrainte, en sens inverse des lois de notre nature qui provoquent, loin de le détruire, le développement libre et varié des facultés individuelles. Mais ces sociétés particulières, par cela même qu'elles ont chacune leur vie propre, constitueraient bientôt autant de cultes différents, si elles n'avaient

leur base dans les bases mêmes du culte général. C'est ce que fait l'Eglise en leur donnant l'autel du sacrifice pour centre, et pour loi première la fréquente communion. La dévotion eucharistique, qui est d'obligation universelle, est, relativement aux formes particulières de dévotion que chacun est maître d'adopter, ce qu'est le Symbole relativement aux divers systèmes : elle est à la fois fondement et règle. Le catholicisme maintient, en fait de piété comme en fait de croyance, quelque chose de fixe et de commun, parce que tel est, dans tous les ordres de choses imaginables, le support nécessaire de toute activité particulière et de toute existence ; mais aussi la variété dans l'unité, voilà la vie du catholicisme, comme elle est la vie de la nature.

La fréquente communion rappelle incessamment l'âme à elle-même. Ce genre d'action, sensible à toutes les époques de l'Eglise, se montre avec un caractère plus frappant dans le moyen âge. Au sein des mœurs grossières des nations barbares, apparaît, dans l'intérieur des monastères, comme une vision de la vie des anges. Les ordres religieux qui ont défriché le sol de l'Europe ont fait beaucoup plus; ils ont défriché les landes incultes de l'âme humaine. La règle obligeait les cénobites à s'approcher souvent de la table sacrée, et la parole divine, qui retentissait seule au fond de leurs retraites et se prolongeait encore dans le silence de leurs méditations, leur rap-

pelait chaque jour la perfection que réclame cette familiarité avec le Saint des saints. Cette pensée, perpétuellement présente, les excitait sans cesse à acquérir la science de leur propre cœur. Ils le cultivaient avec des soins infinis, pour apporter au plus auguste comme au plus doux des mystères la fleur la plus pure des affections humaines. Les livres ascétiques de cette époque offrent une délicatesse exquise de sentiments. Du sein des cloîtres, elle se répandit peu à peu dans le monde, et s'y appliquant à d'autres objets, inspira à la chevalerie ce mysticisme de l'amour et de l'honneur, qui a exercé tant d'influence sur les mœurs et la littérature si spiritualisées des peuples chrétiens. L'ascétisme du moyen âge a laissé un monument inimitable, que les catholiques, les protestants, les philosophes se sont accordés à admirer de l'admiration la plus belle : celle du cœur. C'est une chose étonnante qu'un petit livre de mysticité que le génie de Leibnitz méditait, et qui a fait connaître au froid Fontenelle presque de l'enthousiasme. Nul n'a jamais lu une page de l'*Imitation*, surtout dans la peine, sans s'être dit en la finissant : Cette lecture m'a fait du bien. La Bible mise à part, cet ouvrage est l'ami *souverain* de l'âme. Mais où donc le pauvre solitaire qui l'écrivait puisait-il cet amour intarissable? car il n'a si bien dit que parce qu'il a beaucoup aimé. Il nous le raconte lui-même à chaque ligne de ses chapitres sur le *Sacre-*

ment : le quatrième livre explique les trois autres.

L'ensemble des rapports que nous venons de considérer ne nous fait concevoir qu'imparfaitement l'action de ce principe d'amour : pour la comprendre, il faut la sentir. Pourquoi l'incrédule refuserait-il de croire tant de chrétiens sur ce qui se passe dans leur âme? La vie pourtant n'accuse pas leur témoignage. Pourquoi dédaignerait-il de les écouter? N'y a-t-il de beau que ce qui frappe les sens? Les merveilles du cœur sont-elles sans prix? et si le divin existe quelque part, où le cherchera-t-on, s'il n'est pas dans l'extase de la vertu? Pour moi, je prête l'oreille aux sons que rendent les âmes saintes avec plus de respect qu'à la voix du génie. Faisons silence, écoutez-les. L'Eucharistie, disent-elles, est une partie intégrante des deux mondes, un temple placé sur les confins de la terre et du ciel. Là se trouve leur point de contact, là s'opère la jonction des symboles de l'une et des réalités de l'autre, et la communion s'accomplit comme sous le vestibule entr'ouvert du sanctuaire invisible où se consomme l'éternelle union. Tandis que les sens restent dans l'ordre actuel, l'âme ressent la présence de l'autre ordre; elle y entre, elle prend possession de sa substance, comme un homme transporté aux limites de cet étroit univers visible, étendant sa main au delà, saisirait déjà les prémices d'un plus vaste monde. Alors il se passe en elle de ces choses que la parole humaine craint de profaner en les exprimant. A ce

murmure confus des passions, qui gronde encore dans l'âme fidèle comme le dernier bruit des agitations de la vie, succède tout à coup un grand silence. Bientôt une commotion également douce et forte annonce la présence d'un Dieu ; et soudain les saints désirs, et la prière, et la patience, et l'esprit de sacrifice, souvent languissants, se raniment : tout ce qu'il y a de divin en elle s'allume à la fois. Son regard s'épure, et reçoit quelques rayons de cette lumière qui éclaire ce qui est au delà du cœur. Des émotions indéfinissables, vives comme des sensations, calmes comme des idées, attestent l'harmonie renaissante de l'esprit et des sens. On éprouve, dans mille autres circonstances, les joies de la vertu ; c'est là seulement qu'on en savoure toute la volupté. Vous cherchez ensuite cet ordre de sentiments, et vous ne le retrouvez plus : il a passé sur l'âme pour lui laisser entrevoir le sens suprême de ce mot de bonheur qui appartient à une langue perdue dont l'idiome, parlé par les enfants d'Adam, ne contient plus que les ruines. Mais mieux elle comprend ce mot, plus elle sent qu'il n'est pas de ce monde. Tant qu'elle n'aura pas déposé à la porte du ciel tout le fardeau des terrestres vertus ; tant qu'il ne sera pas venu ce moment où elle sera libre enfin, même de l'espérance, l'âme captive ne connaîtra que des joies souffrantes. L'allégresse de la terre soupire, son bonheur pèse ; et, pour qui connaît à fond cette vie, le plus grand miracle de la communion est de la rendre lé-

gère. Ces ravissements de l'amour, mêlés de tristesse, donnent dans ce moment solennel à la physionomie une expression sublime. Celle de la joie l'est rarement : c'est que la joie est si fugitive et si fausse, qu'elle semble bien souvent communiquer à la figure humaine je ne sais quoi de l'air d'un insensé. La douleur, au contraire, ennoblit presque toujours la physionomie. Mais l'instinct de notre destinée primitive, froissé par ce contraste, cherche une autre dignité que celle du malheur. La vraie condition de l'homme est la réparation de sa misère ; et sa figure ne revêt son plus beau caractère terrestre que lorsqu'elle est l'expression de ce mystère de douleur et de grâce, lorsqu'elle reçoit l'empreinte d'une joie divine descendue dans l'abîme de nos souffrances. Contemplez les traits de ce chrétien qui adore en lui son Sauveur : ne diriez-vous pas que si cette bouche, fermée par le recueillement, s'ouvrait tout à coup, une voix en sortirait, essayant, d'un ton plaintif encore, le cantique des cieux? Elle chanterait comme un ange gémit, elle gémirait comme chante un mortel.

CHAPITRE IX.

Liaison de toutes les erreurs qui détruisent la foi à l'amour divin.

L'ordre du monde physique est l'ombre de l'unité du monde spirituel. Chaque phénomène rentre dans des phénomènes plus généraux, ceux-ci dans d'autres encore, et ainsi de suite jusqu'au phénomène universel, qui est l'harmonie de tous les faits particuliers. Ce que nous appelons des vérités particulières n'est de même que des aperçus plus ou moins limités de la vie éternelle, infinie. Celui qui concevrait l'univers matériel comme l'expression d'une seule loi concevrait aussi qu'une seule violation de cette loi, dans un cas quelconque, renfermerait en principe la destruction de tout, et devrait entraîner la chute du monde. De même, la vérité étant une par son essence, toutes les négations viennent, en dernier lieu, se confondre en une grande négation, et il n'est pas d'erreur qui n'attaque la vérité substantielle ou Dieu même. Sous ce rapport, toute erreur coupable est un déicide. La négation de la croyance catholique touchant l'Eucharistie nous en fournit un exemple d'autant plus remarquable, qu'il fait ressortir plus particulièrement l'intime alliance de ces dogmes consolateurs qui vivifient l'âme humaine, en lui révélant un amour sans bornes.

Les premiers raisonneurs protestants qui ont argumenté contre ce mystère d'amour ont remué, sans s'en douter, une question immense. Dégagée des subtilités scolastiques sur l'*essence* de la matière et de l'esprit, aujourd'hui bannies de tous les grands systèmes de philosophie, soit idéaliste, soit matérialiste, leurs répugnances se réduisaient au fond à l'impossibilité de concevoir l'union de l'Être infini avec l'homme, être fini, suivant le mode de communication que le dogme catholique suppose. Voyons jusqu'où ces répugnances conduisent : la chaîne des erreurs va se dérouler à nos yeux.

Chacun conçoit d'abord très-aisément que les déistes n'ont fait qu'appliquer la même logique au mystère fondamental du christianisme, en demandant comment l'être incréé, impassible, impérissable a pu s'unir à la nature humaine, corruptible et mortelle, en un mot, comment l'infini a pu s'unir au fini, de manière à former l'Homme-Dieu.

Mais la question ne s'arrête pas à ces termes : car il est clair que les panthéistes ne font que la généraliser en demandant à leur tour comment le fini peut coexister avec l'infini, qui comprend tout. De là le système de l'identité absolue de toutes choses : les êtres finis ne sont plus que de simples modifications de l'Être universel.

Ainsi la question des protestants sur l'Eucharistie, celle des déistes sur l'Incarnation, celle des panthéistes

sur la Création, ne sont que des transformations d'une question unique, celle des rapports de l'infini et du fini, dont le panthéisme présente la formule générale. Voilà pourquoi il attire à lui tous les autres systèmes, qui finissent tôt ou tard par s'y réfugier. Car il est dans la nature de l'esprit humain de ne pas se fixer dans des questions particulières, et de les franchir toutes jusqu'à ce qu'il arrive à la question dans laquelle toutes les autres viennent se résoudre. L'histoire, en effet, prouve la prépondérance du panthéisme, comparé aux autres systèmes d'erreur. Il est à la fois le point de départ et le terme de la philosophie qui a rompu avec la foi. Il se leva sur son berceau même, dans l'antique Orient; et on le voit apparaître au tombeau de la philosophie grecque, qui, épuisée de doutes, vint s'ensevelir, dans l'école d'Alexandrie, sous les débris du panthéisme oriental. De nos jours, même tendance : la philosophie du dix-huitième siècle, empreinte de l'esprit grec, recule manifestement en Allemagne et en France devant une philosophie plus vaste, qui renouvelle le panthéisme indien sous des formes modernes. L'esprit de l'homme en s'éloignant de Dieu, ne peut se passer de cette grande idée. Même en la détruisant, il en cherche, il en poursuit encore l'ombre. Après avoir refusé de croire à l'union de Dieu avec l'homme, à son amour, à son existence, lorsqu'il se voit séparé de lui, cette solitude le désole et l'effraie, parce que

le besoin de l'infini le tourmente, et, au moment où il vient de dire *en son cœur : Dieu n'est pas*, sa raison troublée s'écrie que tout est Dieu.

Quelques personnes seront peut-être étonnées de voir que la logique protestante conduise directement à cette grande erreur. Il y a loin en effet des argumentations de Jean Calvin et de Théodore de Bèze aux conceptions de Spinosa; mais si l'on suit attentivement la liaison nécessaire des idées, on doit reconnaître que les premiers n'ont fait que rétrécir, selon les dimensions de leur propre intelligence, un vaste principe d'erreur, dont le Juif hollandais a présenté le développement dans des proportions colossales.

Mais il faut aller plus loin encore, parce que l'objection protestante, généralisée dans le panthéisme, n'est au fond que l'objection même des sceptiques contre toute certitude. La raison de l'homme est faillible parce qu'elle est finie; la certitude est la participation à une raison essentiellement infaillible, et par conséquent à une raison souveraine et infinie. Quand donc ils demandent comment la raison de l'homme peut être certaine, ils demandent comment la raison finie peut s'unir à la raison infinie : question évidemment insoluble; et c'est pour cela que les questions correspondantes du panthéiste, du déiste, du protestant, le sont aussi. Ils nient chacun une des vérités catholiques, en vertu du même principe d'après lequel le sceptique rejette toute connaissance

certaine. Le scepticisme est le refus de croire, antérieurement à toute démonstration, la communion de l'âme humaine à la vérité, qui est son aliment nécessaire. Croyons-nous primitivement à cette union, parce que notre raison la conçoit? Non, puisque toute conception de la raison la suppose. Nous y croyons parce que le penchant de notre nature nous incline à y croire, et non parce que notre intelligence se l'explique. Et qu'est-ce que cette foi aveugle en notre nature? Elle implique que le principe de notre être, quel qu'il soit, n'est pas un principe mauvais, qui nous condamne à être les misérables jouets d'une illusion universelle, mais un principe essentiellement bon, qui ne produit en nous l'idée et le besoin de la vérité que parce qu'il nous met en rapport avec elle. Ainsi nous ne croyons d'abord à la vérité qu'en croyant aussi à la bonté : la vie de l'âme commence de la même manière qu'elle se développe, par la foi à l'amour.

Ceci nous conduit à considérer, sous un autre point de vue l'erreur des protestants, et sa liaison avec les erreurs destructives de toute croyance à l'amour divin. Si les mystères de puissance révoltent l'orgueilleuse faiblesse de la raison, parce qu'ils l'humilient en lui faisant sentir ses bornes, il y a aussi dans le fond du cœur corrompu une secrète aversion pour les mystères d'amour, parce qu'ils lui rendent plus visible, par un grand contraste, toute l'horreur de sa

dépravation. Et, de même que la raison humiliée s'arme de ses propres ténèbres pour combattre tout ce qu'elle ne comprend pas, la volonté de l'homme cherche dans sa propre corruption un affreux prétexte pour nier les prodiges d'amour qui la confondent. Pourquoi nous le dissimuler? nous portons tous, au dedans de nous-mêmes, cette disposition fatale, et c'est le désordre le plus effrayant du cœur humain. Mais cet abîme a des degrés; essayons d'en sonder la profondeur.

Si Dieu est descendu jusqu'à cet excès de tendresse que d'habiter en nous et nous en lui par la communion eucharistique, comment tant d'amour laisse-t-il les hommes en proie à tant de désordres? Que les protestants s'interrogent et qu'ils disent si ce murmure n'est pas au fond de leur cœur. Mais voici qu'un autre cri s'élève. Il part de plus bas, de cette région habitée par les blasphémateurs du Christ. Si Dieu s'est fait homme, comment l'homme reste-t-il si mauvais? Dieu, disent-ils, visita le monde, et ne l'a pas changé! Descendez encore, prêtez l'oreille à cette autre voix qui proclame hardiment le symbole du désespoir, en protestant que l'univers n'est pas régi par une souveraineté bienfaisante, et que la puissance du mal, égale à la puissance du bien, lui dispute éternellement l'empire de la création. D'où vient cette doctrine désolante? Sur quoi repose-t-elle? Toujours sur la même base. Sous un Dieu infiniment

bon, disent-ils aussi, pourquoi le mal? Là finit la foi à l'amour infini : au delà, il n'y a plus que l'enfer de l'athéisme.

Qui ne tremblerait, en contemplant l'effrayante fécondité d'une seule erreur? L'hétérodoxie protestante recèle le germe de ce doute téméraire, qui a donné lieu aux blasphèmes du manichéisme contre la Providence, en même temps qu'elle contient sous un autre rapport, ainsi que nous l'avons vu, le principe générateur du panthéisme, qui détruit la notion de Dieu, en la prostituant à tous les êtres. D'où proviennent ces étonnants rapports entre des doctrines qui semblent si éloignées les unes des autres? Pénétrons encore plus avant dans ce mystère de l'erreur, et nous trouverons, au fond de tous ces doutes, une seule et même question qui tourmente le genre humain depuis le moment où il a entendu cette parole trompeuse : *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal.*

Le bien absolu est l'Être infini. Le mal, qui est une privation du bien, est donc, pris dans le sens le plus général, une privation de l'être; et, en ce sens encore, tout être fini est mal en tant que fini. Ainsi, soit qu'on demande, avec les Manichéens, comment le désordre ou la privation du bien peut subsister sous l'empire de la bonté parfaite; soit qu'on demande, avec les panthéistes, comment le fini ou la privation de l'être peut coexister avec l'infini, on ne fait que

poursuivre, dans deux points de vue différents, *cette science complète du bien et du mal* qui est le privilége incommunicable de l'intelligence infinie. Cette curiosité sans frein est le péché originel de l'esprit humain; et voilà pourquoi le nœud de toutes ses erreurs, pour me servir d'une expression de Pascal, prend ses détours et ses replis dans cet abîme.

Etrange malheur de l'homme! Depuis six mille ans il poursuit de toutes parts la solution d'un sombre problème, et chaque génération la demande en vain à celles qui l'ont précédée dans la tombe. C'est déjà une condition assez dure; mais que la raison se fatigue et s'use à désespérer le cœur en lui arrachant les croyances qui sont sa paix, sa joie, sa vie, c'est trop de misère. Heureux ceux qui, s'appuyant, non sur les conceptions variables de leur raison solitaire, mais sur l'immuable enseignement de la foi de tous les temps, qui leur transmet la parole même de Dieu, s'attachent inébranlablement à cette parole vivifiante, et ne cherchent pas, dans les ténèbres de la raison et la corruption de la volonté humaine, de tristes arguments contre la toute-puissance de la charité divine! Dans le sein des immortelles croyances, ils jouissent d'un profond repos. Mais ce repos de la raison n'est pas l'immobilité. Pour être délivrés d'une agitation inquiète, ils ne sont pas enchaînés. Leur foi aspire sans cesse à l'intelligence. Ils savent que la condition de l'homme est de passer de la simple croyance à la

claire vue; et quoique ce changement ne doive s'accomplir que dans l'ordre futur, ils y tendent déjà dans l'ordre présent, et réalisent dans la science quelque image de la céleste vision. Portée sur l'aile de la foi, leur raison parcourt l'univers pour scruter les mystères de la mort et de la vie. Elle demande à chaque créature le mot d'ordre qui lui a été donné; pour elle, chaque phénomène représente une pensée divine, et la création n'est que le voile transparent de la Vérité vivante. Si ces lumières terrestres sont mêlées de ténèbres, elle sait attendre; elle sait que les limites qui l'arrêtent reculeront un jour d'elles-mêmes. Ainsi se développe leur intelligence, patiente, parce qu'elle se sent immortelle. Elle vit toujours, si on peut le dire, dans l'horizon de l'éternité. Les rayons qu'elle recueille ici-bas, pâle reflet du grand jour qu'ils attendent, ne font qu'exciter en eux un plus vif désir de cette clarté sans ombre. Mais s'ils ne conçoivent pas comme ils concevront alors, ils aiment déjà comme ils aimeront. Voilà pourquoi ils comprennent mieux les mystères de la bonté que ceux de la puissance. Lorsque les explications qu'ils en trouvent ne les satisfont pas pleinement, leur raison, épurée par l'amour, comprend du moins le sens de cette explication suprême : *C'est ainsi que Dieu a aimé le monde*[1].

[1] Sic enim Deus dilexit mundum. *Evang. S. Joan.*, c. III, v. 16.

NOTES.

Note I.

Quoique l'ordre des communications divines eût été interverti par ce crime originel, etc. (Page 10).

Tous les observateurs attentifs de la nature humaine ont reconnu que le penchant au mal est prépondérant dans la constitution de l'homme. On peut joindre à leurs remarques sur ce sujet l'aveu que vient de faire un des plus zélés défenseurs de la physiologie matérialiste : « Les jouissances de la réflexion ne sont point encore connues de l'impubère, à l'exception de celles qu'il obtient par la ruse, qu'il substitue à la force, toutes les fois qu'il veut agir sur un plus puissant que lui. Ce genre de plaisir a beaucoup plus d'attraits pour lui que celui de la bienfaisance, à moins qu'il n'y trouve un moyen d'exercer ses facultés dominantes; ce qu'il fera, par exemple, pour protéger un enfant plus faible que lui, mais qu'il tourmentera l'instant d'après. En général, il *préfère le mal au bien*, parce qu'il satisfait davantage sa vanité, et qu'il y trouve plus d'émotion; car il lui en faut à tout prix. C'est pour cela qu'on le voit si souvent se complaire à briser les objets inanimés, il y trouve la double jouissance, fondée sur le besoin de la satisfaction de soi-même, de voir céder une résistance et d'exciter le courroux des personnes raisonnables; ce qui lui semble une victoire dont il jouit délicieusement, après s'être soustrait par la fuite au châtiment mérité. C'est d'après le même principe d'action qu'il se délecte dans la torture des animaux; il savourerait avec le même délice celle des individus de son espèce, s'il n'était retenu par la crainte; car le besoin de la conservation individuelle est aussi chez lui très-prononcé. La compassion le retient bien encore quelquefois; mais elle est peu développée à cet âge chez le sexe masculin, on la trouve plus souvent et beaucoup plus prononcée chez les jeunes filles. Je sais que tous les actes des impubères n'ont pas ce cachet de dépravation; le

caractère de bonté que quelques-uns doivent avoir dans la suite commence déjà à se dessiner avant l'époque de la raison; mais la grande majorité est telle que je viens de la dépeindre, et plus les jeunes garçons sont vigoureux et sentent vivement le besoin de dépenser leurs forces en mouvements extérieurs, plus ils sont portés à mal faire. Il n'est guère d'enfant qui n'abuse de sa force sur ceux qui sont plus faibles que lui : c'est son premier mouvement; mais les pleurs de sa victime l'arrêtent quand il n'est pas né pour la férocité, jusqu'à ce qu'une nouvelle impulsion instinctive lui fasse commettre la même faute. » (*De l'irritation et de la folie*, par le docteur Broussais, pag. 100, 101. — 1828.) *L'enfant préfère le mal au bien :* voilà une énigme terrible. Trouvez quelque chose de mieux que l'explication fournie par le christianisme. Il résout, il est vrai, ce problème de tous les temps et de tous les lieux, par un mystère primitif; mais ce mystère, certifié par la tradition générale, est lui-même le premier fait de l'histoire humaine; et n'a-t-on pas dit avec raison que toute notre science consiste à faire dériver notre ignorance de sa source la plus haute?

Note II.

« *Dans les anciens mystères de Mithra, qui finirent par se ré-*
» *pandre dans une grande partie de l'Empire romain, on plaçait*
» *devant l'initié, ainsi que nous l'apprennent saint Justin et*
» *Tertullien, du pain et un vase plein d'eau, etc.* » (Page 23.)

Tertullien dit que le démon, « dont les fonctions consistent à *inter-*
» *vertir la vérité*, imite, dans les mystères des idoles, les rites des
» sacrements. Il baptise certains hommes comme ses croyants et ses
» fidèles, il leur promet l'abolition de leurs péchés par ce baptême;
» et, si la mémoire ne me trompe pas, Mithra fait un signe mystérieux
» sur le front de ses soldats, célèbre l'*oblation du pain*, et présente
» l'image de la résurrection. » Diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum, idolorum mysteriis, æmulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos : abolitionem delictorum de lavacro repromittit, et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos : celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit. (Tertull., *de Præscrip. hæreticor.*, XL.)

Saint Justin explique plus au long cette cérémonie mithriaque. Après avoir rapporté l'institution de l'Eucharistie, il ajoute : « Les démons » ont enseigné, dans les mystères et les initiations de Mithra, une » pratique qui est une imitation de ce sacrement. On y place, dans » les sacrifices ou les cérémonies sacrées relatives à l'initié, un pain » et un vase plein d'eau, en y joignant certaines paroles : vous ne » l'ignorez pas, dit-il aux païens, ou du moins vous pouvez vous en » assurer. » Eum enim, pane accepto, cum gratias egisset, dixisse : *Hoc facite in meam commemorationem, hoc est corpus meum.* Et poculo similiter accepto, et gratiis actis, dixisse : *Hoc est sanguis meus*, ac solis ipsis ea tradidisse. Quod quidem etiam in mysteriis atque initiis Mithræ fieri docuerunt per imitationem pravi dæmones. Quod namque panis et poculum aquæ, in sacrificiis sive in re divina ejus qui initiatur, ponatur, verbis quibusduam additis, aut certe scitis, aut cognoscere potestis. (S. Just., *Apolog.* II.)

Ces deux écrivains attribuent cette pratique à l'instigation de l'auteur du mal. Dans les *mystères des idoles*, cette cérémonie n'était effectivement que la profanation du rit sacré, qui appartenait à la religion primitive; mais elle n'en était pas moins pure et sainte en elle-même, puisqu'elle était destinée, dans l'ancien culte, à être la figure du mystère consommé par le Sauveur. Il en était de ce rit comme de l'attente d'un rédempteur, qui, ainsi que le remarque Tertullien, avait donné lieu à diverses fables, coupables rivales de ce dogme universel. Tel était, en général, le caractère du paganisme. Il intervertissait la vérité.

Note III.

Rien de plus solennel que ce cortége de prières et de bénédictions qui précédaient et suivaient ce rit sacré. (Page 24.)

Cette partie de la liturgie de Zoroastre, outre les notions qu'elle nous fournit sur les formes du culte, contient aussi, à d'autres égards, des vestiges de la foi primitive. En voici quelques extraits :

Invocation.

« O vous chef secourable qui réservez aux hommes la récompense (qu'ils méritent), récompensez-moi publiquement, moi qui vous ap-

pelle ici! Que je sois pur dans le monde et heureux dans le ciel, et l'âme de Sapetman Zoroastre, pur Feroüer[1], celle de tous les Athornés[2], (de tous) les militaires, (de tous) les laboureurs, (de tous) les ouvriers du monde, qui sont venus pour ce Miezd, auquel il a plu! Que le profit que j'en retirerai soit que ces âmes viennent au-devant de moi (quand je mourrai), à douze cents gâm[3] du Behescht[4], du lumineux Gorotman[5]! Qu'elles reçoivent ce (Miezd), et viennent au-devant de moi en tout temps (quand je prierai)! Que mes bonnes œuvres augmentent, que la maudite racine du péché et du mal soit éloignée! Que le monde soit pur, le ciel excellent! Qu'à la fin la pureté et la sainteté augmentent! que les âmes aillent au Gorotman! » (Zend-Avesta, tom. II; Jechts Sadès, Afrin des sept Amschaspands, pag. 80.)

Réversibilité des mérites : communion des saints.

« Que la force, la puissance, la grandeur et la victoire (par le secours) des Feroüers des saints, parviennent (soient données à telle âme)! Que ces (avantages) parviennent à ce Feroüer saint que je rappelle ici! Qu'il obtienne ce que je désire (pour lui), lui qui a donné des (offrandes) pures pour faire l'Izeschné Darun[6], le Miezd; lui qui a donné libéralement de quoi offrir le Zour[7] à l'honneur des purs! Que cette personne qui est présente participe aux bonnes œuvres que je fais dans le monde, à celles que font les justes! Si elle fait elle-même de bonnes œuvres et honore les Feroüers des saints, que pour récompense (ses prières) dans ce monde parviennent au juste juge Ormusd, à Ormusd lumineux, et aux Amschaspands[8]. » (*Ibid.*, Afrin du Gahanbard, pag. 81.)

Convocation.

« (Je rappelle ici) les Izeds[9] du ciel, les Izeds de ce monde, le céleste Rouzgar, les Feroüers des purs, depuis Kaïomorts[10] jusqu'à Sosiosch[11], principe de bien, plein de bonheur et d'éclat. Ceux qui

1. Génie. — 2. Serviteur d'Ormusd. — 3. Mesure de distance, égale à trois pas. — 4. Nom de la partie du ciel où résident Ormusd et les esprit célestes. — 5. Séjour du bonheur. — 6. L'Izeschné des pains. — 7. Eau consacrée. — 8. Esprits célestes du premier ordre. — 9. Anges. — 10. Premier homme. — 11. Nom du réparateur qui devait venir.

sont, ceux qui ont été, ceux qui seront; ceux qui sont nés ou ne sont point nés dans cette province, dans une autre province; les hommes de ce monde, les femmes, les jeunes garçons, les jeunes filles, tous ceux qui sur cette terre sont morts Behdinans[1]. C'est une œuvre pure, que de rappeler tous leurs purs Feroüers; je rappelle leurs Feroüers, leurs âmes, et je compte, en les rappelant, faire une œuvre très-méritoire. Je rappelle ici tous les Feroüers, toutes les âmes de Behdinans, qui font l'Izeschné[2] et le Miezd. » (*Ibid.*, Afrin du Gahanbard, pag. 81.)

Prière finale et bénédiction.

« Soyez toujours victorieux (par) le Miezd (présenté) à Dieu, ô purs, qui êtes venus ici avec (des offrandes) pures, avec du vin sec (du vin vieux)! Que le trône, le séjour de la lumière à la fin vous soit donné; que tous vos souhaits soient accomplis! En tout soyez loin de Péetiâré (l'auteur des maux)! que Mansrespand, le gardien du ciel, veille sur vous, et que tous les purs des sept Keschvars[3] de la terre vous aident, vous Behdinans, qui êtes venus ici avec ce Miezd. Jusqu'à ce que vos âmes aillent au Gorotman, soyez purs, vivez longtemps! qu'il (vous) arrive selon le souhait que je fais (pour vous)! » (*Ibid.*, Afrin de Zoroastre, pag. 94.)

Note IV.

Une communion à la grâce, à la fois spirituelle et corporelle, etc. (Page 30.)

Dans son livre *sur les mystères*, bizarre assemblage des vérités traditionnelles et des spéculations extravagantes, Jamblique a commenté d'une manière remarquable l'idée fondamentale enveloppée dans la foi et le culte primitifs, en s'aidant sans doute de notions empruntées à la théologie chrétienne. « L'accomplissement des préceptes et des œuvres divines, qui surpassent toute intelligence, et la merveilleuse puissance des symboles et des signes sacrés, connue des dieux seuls, nous procurent l'union déifique. Lorsque nous opérons les choses saintes, nous ne réalisons pas les sacrements par la vertu de notre intelligence; car

1. Sectateurs de la loi excellente. — 2. Prière dans laquelle on relève la grandeur de celui à qui on l'adresse. — 3. Les sept parties.

alors leur action serait purement intellectuelle, et proviendrait de nous; mais au contraire, sans que nous le comprenions, ils produisent l'effet qui leur est propre, et la puissance des dieux reconnaît d'elle-même ses propres images ineffables, sans être excitée par nos intelligences. Les causes universelles ne sont pas mues par les effets particuliers : c'est pourquoi nos intelligences ne sont pas la cause qui détermine principalement l'action divine. Toutefois l'intelligence, les bons sentiments, la pureté, sont préalablement requis comme des espèces de causes concomitantes. Mais ce qui provoque principalement la volonté divine, ce sont les sacrements divins; et ainsi la Divinité est excitée par elle-même, et ne reçoit d'aucune chose inférieure son principe d'action. Ne pensez donc pas que la raison de leur efficacité soit tout entière en nous, et que leur véritable accomplissement dépende de la vérité qui est dans notre intelligence, ni qu'ils deviennent des signes menteurs par suite des erreurs de notre esprit. » « Observantia decens præceptorum operumque divinorum, quæ omnem excedunt intelligentiam, atque symbolorum sacramentorumque potestas mira, solis nota numinibus, præstat nobis deificam unionem. Quando operamur in sacris, non conficimus per intelligentiam sacramenta, alioquin et actio eorum intellectualis foret, et daretur a nobis : contra vero et nobis non intelligentibus, hæc proprium opus peragunt, et deorum potestas, quo hæc referuntur, ineffabiles ex seipsa proprias agnoscit imagines, non nostris intelligentiis excitata. Universales enim causæ a particularibus effectibus non moventur : unde nec ab intelligentiis nostris divina principaliter moventur ad operandum; sed intelligentias et affectionem optimam puritatemque præcedere necessarium est, tanquam concausas quasdam. Quæ vero principaliter divinam provocant voluntatem, ipsa sunt sacramenta divina : atque ita divina a seipsis incitantur, neque ab ullo subdito principium actionis accipiunt. Ne putes igitur totam in nobis auctoritatem esse efficacis rationis in sacramentis, neque in veritate intelligentiæ nostræ verum eorum opus absolvi, vel hæc ex nostra deceptione mentiri. » (Jamblicus, *de Mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum et Assyriorum*, page 220 ; Basileæ, 1532.)

NOTE V.

De là résulte la nécessité d'une révélation primitive qui serait encore la conception la plus philosophique, lors même qu'elle ne serait pas la croyance la plus générale. (Page 32).

La philosophie matérialiste du dix-huitième siècle, en rejetant la révélation primitive, avait soutenu très-conséquemment que l'homme était né dans l'état sauvage, au dernier degré de l'abrutissement. L'absurdité de cette hypothèse est à peu près avouée par les philosophes spiritualistes du dix-neuvième siècle, qui n'osent plus la défendre, et qui sont ramenés forcément à d'autres idées. Le changement qui s'est opéré à ce sujet mérite d'être remarqué; car il conduira le rationalisme beaucoup plus loin probablement qu'il ne voudrait. Nous en citerons deux exemples, pris dans deux écoles différentes.

« L'état sauvage, dit un écrivain de l'école sentimentale, a-t-il été l'état primitif de notre espèce?

» Des philosophes du dix-huitième siècle se sont décidés pour l'affirmative avec une grande légèreté.

» Tous leurs systèmes religieux et politiques partent de l'hypothèse d'une race réduite primitivement à la condition des brutes, errant dans les forêts, et s'y disputant le fruit des chênes et la chair des animaux; mais si tel était l'état naturel de l'homme, par quels moyens l'homme en serait-il sorti?

» Les raisonnements qu'on lui prête pour lui faire adopter l'état social ne contiennent-ils pas une manifeste pétition de principe? Ne s'agitent-ils pas dans un cercle vicieux? Ces raisonnements supposent l'état social déjà existant. On ne peut connaître ses bienfaits qu'après en avoir joui. La société, dans ce système, serait le résultat du développement de l'intelligence; tandis que le développement de l'intelligence n'est lui-même que le résultat de la société.

» Invoquer le hasard, c'est prendre pour une cause un mot vide de sens. Le hasard ne triomphe point de la nature; le hasard n'a point civilisé des espèces inférieures, qui, dans l'hypothèse de nos philosophes, auraient dû rencontrer aussi des chances heureuses.

» La civilisation par les étrangers laisse subsister le problème in-

tact. Vous me montrez des maîtres instruisant des élèves, mais vous ne me dites pas qui a instruit les maîtres : c'est une chaîne suspendue en l'air. Il y a plus, les sauvages repoussent la civilisation quand on la leur présente.

» Plus l'homme est voisin de l'état sauvage, plus il est stationnaire. Les hordes errantes que nous avons découvertes, clair-semées aux extrémités du monde connu, n'ont pas fait un seul pas vers la civilisation. Les habitants des côtes que Néarque a visitées sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient il y a deux mille ans. A présent, comme alors, ces hordes arrachent à la mer une subsistance incertaine; à présent, comme alors, leurs richesses se composent d'ossements aquatiques, jetés par les flots sur le rivage. Le besoin ne les a pas instruites, la misère ne les a pas éclairées, et les voyageurs modernes les ont retrouvées telles que les observait, il y a vingt siècles, l'amiral d'Alexandre [1].

» Il en est de même des sauvages décrits dans l'antiquité par Agatharchide [2], et de nos jours par le chevalier Bruce [3]. Entourées des nations civilisées, voisines de ce royaume de Méroé si connu par son sacerdoce, égal en pouvoir comme en science au sacerdoce égyptien, ces hordes sont restées dans leur abrutissement. Les unes se logent sous les arbres, en se contentant de plier leurs rameaux et de les fixer en terre; les autres tendent des embûches aux rhinocéros et aux éléphants, dont elles font sécher la chair au soleil; d'autres poursuivent le vol pesant des autruches; d'autres, enfin, recueillent les essaims de sauterelles poussés par les vents dans leurs déserts, ou les restes des crocodiles et des chevaux marins que la mort leur livre; et les maladies que Diodore décrit [4] comme produites par ces aliments impurs, accablent encore aujourd'hui les descendants de ces races malheureuses, sur la tête desquelles les siècles ont passé sans amener pour elles ni améliorations, ni progrès, ni découvertes. Nous reconnaissons cette vérité.

» Aussi ne prenons-nous point l'état sauvage comme celui dans lequel s'est trouvée l'espèce humaine à son origine. Nous ne nous plaçons point au berceau du monde, nous ne voulons point déterminer com-

1. The Periplus of Nearchus, by D. Vincent; Niebuhr, *Desc. de l'Arabie;* et Marco Polo. — 2. Agatharch., *de Rub. mar. in geogr. min.;* Hudson, t. I, p. 37. — 3. Bruce, *Voy. en Abyss.*, tom. II, p. 539; tom. III, p. 401. — 4. Diodore, liv. I.

nt la religion a commencé, mais seulement de quelle manière, lorsqu'elle est dans l'état le plus grossier qu'on puisse concevoir, elle se relève, et parvient graduellement à des notions plus pures.

» Nous ne disons nullement que cet état grossier ait été le premier; nous ne nous opposons point à ce qu'on le regarde comme une détérioration, une dégradation, une chute. » (*De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, par M. Benjamin Constant, tome I, pages 153-157.)

Si l'homme n'est pas né dans l'état sauvage, comment a-t-il pu naître civilisé? L'auteur que nous venons de citer s'arrête prudemment devant cette question. Il *ne dit nullement* ceci, il *ne s'oppose point* à cela; il *ne veut point déterminer comment*, etc. Au fond il a peur.

Ecoutons maintenant un écrivain de l'école rationaliste : « C'est particulièrement au premier âge du monde qu'a dû se déployer plus naïve et plus pleine cette faculté de simple vue, cette intelligence d'un seul jet, dont l'homme, dans sa nudité native, avait un si pressant besoin. Il a dû y avoir pour lui *un coup de lumière et comme un* Fiat lux *de la pensée*, qui lui donnât *tout d'abord une sorte de science intuitive*, capable de suppléer l'expérience par l'instinct, et la raison par le sentiment. Autrement, la société sans idées, sans ces idées vitales qui étaient nécessaires à sa conservation et à son état, n'eût pu que se dépraver et périr. Née d'hier, ignorant tout, sans tradition ni sagesse acquise, que fût-elle devenue dans son dénûment, si elle eût été forcée de se composer elle-même un système de philosophie approprié à l'urgence de sa situation? La première loi de son existence était d'avoir immédiatement des principes positifs d'action; il était de la Sagesse divine de les lui donner en la constituant, de les lui donner par grâce prompte et spéciale. C'est pourquoi le rôle de révélateur a dû succéder pour Dieu à celui de créateur; il a produit, et puis il a instruit. Non qu'à cet effet il ait pris visage et corps, et se soit incarné sous quelque forme : tout ce qui s'est dit de semblable sur cette matière est, à notre sens, figure et poésie, il n'a point eu voix et langage, il n'a enseigné que sous voile, et n'a révélé que par symbole : c'est comme père des lumières, comme auteur de tout ce qui *est* et *paraît*, que, se manifestant par toutes les puissances de la nature et tous les phénomènes de l'univers, il s'est fait sentir aux âmes et les a inspirées; ainsi s'est passée la révélation, ainsi du moins l'entendons-nous. » (*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, par M. Th. Damiron, pages 387-388.)

Ramenée à des termes clairs et précis, cette *poésie* est l'assemblage de deux idées contradictoires. L'auteur admet que l'intelligence est née, dans l'homme primitif, d'une manière extraordinaire, sans admettre une cause correspondante à cet effet, ou extraordinaire elle-même. Si ce phénomène fut le simple résultat des facultés natives de l'homme, l'histoire de l'humanité doit nous offrir des phénomènes analogues. Or, que nous apprend-elle? Elle nous apprend premièrement que, dans la généralité des hommes, l'intelligence naît à l'aide du langage qui leur est communiqué; secondement, que l'état des sauvages, chez lesquels on devrait retrouver des traces d'une semblable puissance intellectuelle dans la même proportion qu'il se rapproche de ce qu'on présente comme l'état primitif, loin d'en présenter aucune, ne nous offre qu'une série de faits en sens inverse; enfin, que les individus qui sont privés, par des circonstances quelconques, de toute instruction sociale, ne sont nullement instruits par *les puissances de la nature et les phénomènes de l'univers*, et qu'ils végètent dans le plus profond abrutissement, au lieu de cette *intelligence d'un seul sujet*, cette *science intuitive*, ce Fiat lux *de la pensée*, dont l'imagination de ce philosophe gratifie l'homme de son invention. Inconciliable avec les lois de l'esprit humain manifestées par l'expérience générale, cette hypothèse implique un miracle absurde, opéré sans l'intervention d'une cause miraculeuse. Dire qu'il nous arrive quelquefois d'être éclairés par des idées qui semblent se présenter d'elles-mêmes; que, dans certaines circonstances qui exaltent le génie, quelques hommes ont ce qu'on appelle des illuminations soudaines, et arguer de là pour en conclure l'existence d'une science intuitive qui aurait précédé toute instruction, c'est par trop abuser du langage. Tous les faits de ce genre, considérés en eux-mêmes, renferment une combinaison de notions préexistantes, et n'ont lieu que dans des intelligences déjà développées, pourvues d'idées ainsi que d'expressions, et jouissant des moyens par lesquels l'homme social exerce sa faculté de penser, tandis que, pour l'homme primitif, il s'agit de la création même de l'intelligence. On ne rend pas raison d'une chose en cherchant des exemples dans un ordre de choses fondamentalement différent.

En résumé, la philosophie matérialiste du dix-huitième siècle admettait que l'homme était né sauvage et stupide.

La philosophie spiritualiste, professée par plusieurs rationalistes de nos jours, admet plus ou moins expressément qu'il est né intelligent et civilisé.

Le matérialisme du dernier siècle établissait-il sur quelques faits l'hypothèse de la stupidité primitive ? Nullement : il la soutenait comme conséquence nécessaire du rejet préalable de la révélation primitive proclamée par le christianisme.

La philosophie spiritualiste, qui lui a succédé, essaie-t-elle de réfuter les raisonnements par lesquels il concluait que l'homme, dépourvu de tout enseignement, a nécessairement commencé par l'ignorance et la brutalité? Nullement encore; mais, considérant cette hypothèse en elle-même, elle la juge contraire aux lois de l'existence de l'homme et de la société.

Ainsi les travaux philosophiques sur cette question aboutissent au syllogisme suivant : Tout enseignement extérieur mis à part, la stupidité a dû être l'état natif du genre humain; or cette supposition est inadmissible, donc, etc. Le dix-huitième siècle, et en particulier un de ses plus puissants organes, Hume, a établi la même proposition sur des preuves que l'on n'a pas même essayé d'ébranler. La nouvelle école spiritualiste combat pour la seconde. Le christianisme recueille la conclusion.

La philosophie ne sortira de ce cercle de contradictions que par la solution déjà proposée par Fichte : « Qui a instruit les premiers hommes? car nous avons prouvé que tout homme a besoin d'enseignement. Aucun homme n'a pu les instruire, puisqu'on parle des premiers hommes. Il faut donc qu'ils aient été instruits par quelque être intelligent qui n'était pas homme, jusqu'au point où ils pouvaient s'instruire réciproquement eux-mêmes. » (*Droit de la nature.*)

Note VI.

Ainsi la croyance à un Homme-Dieu, dont on trouve d'ailleurs des traces frappantes dans toute l'antiquité, était aussi renfermée, quoique d'une manière implicite, dans ce vœu général d'une expiation efficace. (Page 44.)

Suivant l'*Y-King*, un des livres sacrés des Chinois, *Le Saint seul peut offrir un sacrifice agréable au Chang-Ty* (Seigneur du Ciel). Or quels étaient les caractères des Saints, suivant la tradition? « Il me serait très-aisé de démontrer historiquement que les anciens ont eu des idées

du Messie, qui découlent immédiatement de la révélation, et prouvent clairement que l'antiquité la plus reculée a été la plus favorisée de Dieu que plusieurs ne semblent le croire, affectant d'ignorer ce qu'ont écrit Vossius, Beurrier, Thomassin, Huet, Mourgues, et les autres savants qui, à l'exemple des premiers Pères de l'Eglise, ont recueilli le précieux reste des anciennes traditions des peuples. On sait en Europe que Confucius a dit que le Saint par excellence était en Occident; mais sait-on ce que les lettres chinoises entendent par le *Saint? Le nom de Saint*, dit Ouang-Ky, *désigne celui qui connaît tout, voit tout, entend tout. Ses pensées sont toutes vraies, ses actions toutes saintes. Toutes ses paroles sont des enseignements, tous ses exemples des règles de conduite. Il réunit trois sortes d'êtres, possède tout bien; il est tout céleste et admirable.* Le livre *Tchao-Siu-Tou-Hoei* dit : *Le Saint est si élevé et si profond, qu'il est incompréhensible. Il est le seul dont la sagesse n'a point de bornes; l'avenir est dévoilé à ses yeux. Sa charité embrasse l'univers et le vivifie comme le printemps; toutes ses paroles sont efficaces. Il est un avec le Tien* (Ciel). Selon le livre *Lien-Hen*, *le cœur du Tien est dans la poitrine du Saint, et ses enseignements sur ses lèvres. Le monde ne peut pas connaître le Tien sans le Saint. Les peuples attendent le Saint*, dit *Mong-Tse, comme une plante languissante attend les nuages de la pluie.* Tout cela, dira-t-on, pouvait peut-être s'entendre d'un sage, comme *Confucius*, ou d'un grand empereur comme *Yoa et Chun.* Mais comment entendre dans ce sens les paroles suivantes, qu'on trouve dans le grand commentaire du *Chou-King : Le Tien est le Saint invisible; le Saint est le Tien devenu visible, et enseignant les hommes?* Comment entendre la glose de l'*Y-King sur le Saint. Cet homme est le Tien et le Tien est cet homme*? Comment entendre les noms *d'homme divin, d'homme céleste, d'homme unique, d'homme seul, du plus beau des hommes, d'homme par excellence, d'homme merveilleux, de premier-né*, etc. Comment entendre surtout ce qui est dit en tant de manières et par tant d'auteurs, qu'il renouvellera l'univers, qu'il changera les mœurs publiques, qu'il expiera les péchés du monde, qu'il mourra dans la douleur et l'opprobre, qu'il ouvrira le Ciel? etc. J'aurais de quoi faire un volume sur ce sujet. » (*Mémoires concernant les Chinois*, tome IX, page 384.)

Note VII.

La tendance à l'illuminisme, qu'on retrouve à toutes les époques chez cette classe de protestants, grandit et se fortifie à mesure que le rationalisme achève de détruire ce qui restait de foi dans la Réforme. (Page 57.)

Dans un ouvrage publié récemment sur l'état de la religion protestante en Allemagne, M. Hugh-James Rose, ministre anglican, a très-bien remarqué ce résultat du rationalisme : « Les doctrines des novateurs ont dû révolter et affliger tous ceux qui étaient encore attachés de cœur au christianisme. Mais les Eglises de l'Allemagne, manquant d'un centre commun et d'une doctrine fixée avec précision, les amis de la religion ne trouvèrent nulle part un point de ralliement. Chacun, isolé des autres, dut adopter le plan de défense qui lui paraissait le plus propre à soutenir la bonne cause; et quoique plusieurs théologiens et surtout Storr, aient déployé un grand zèle pour la défense de la doctrine orthodoxe, il paraît que la plupart de ceux mêmes que l'on compte parmi les antagonistes du rationalisme, désespérant de pouvoir soutenir toutes les parties de l'ancien système, ont pensé que la continuation de la controverse ferait plus de mal que de bien. En conséquence de cet état de choses, on vit un grand nombre d'Allemands, déposant les armes du raisonnement, se réfugier dans leur sens intime, et, fermant les yeux à ce monde extérieur où tout les attristait et les scandalisait, recourir à la contemplation pour s'élever ainsi à cette union avec Dieu, cette vision immédiate des vérités de la foi, qui fut toujours le but du mysticisme. Car, lorsqu'on a commencé par trop présumer de la raison humaine, on finit souvent par en désespérer entièrement. Cette disposition des esprits au mysticisme fut nourrie chez le peuple par une foule de petits traités religieux, partie composés, partie importés en Allemagne. »

Le principe protestant généralisé par la philosophie et appliqué aux bases mêmes des connaissances humaines, a produit des résultats analogues. Si d'une part il engendre, par son action propre, le scepti-

cisme, d'un autre côté, il conduit au mysticisme les esprits chez lesquels cette destruction *rationnelle* de toute foi se combine avec un vif *besoin* d'une foi quelconque.

« Une impulsion dans le même sens, continue M. Rose, résultait, pour les classes supérieures, du caractère de la philosophie du jour. Trois systèmes de philosophie ont dominé successivement en Allemagne, et s'y partagent encore l'empire des intelligences. Les deux premiers, ceux de Kant et de Fichte, préparent déjà la voie au mysticisme, du moins en tant qu'ils rejettent toutes les preuves objectives de la religion, en y substituant d'autres arguments plus subjectifs. Je ne dis pas que l'intention de ces deux philosophes était de porter les esprits au mysticisme ; mais les principes qu'ils ont établis y conduisent du moins indirectement. En niant que la raison humaine puisse établir avec certitude l'existence de Dieu et du monde intellectuel, et n'admettant pour base de ces vérités qu'une foi pratique dont notre constitution morale nous fait un besoin, Kant nous porte à chercher la certitude uniquement dans l'investigation de ce principe pratique qu'on dit inhérent à notre nature; et une telle abstraction qu'on fait du monde extérieur, dans la recherche de la vérité, présente déjà une certaine ressemblance avec les opérations aussi tout intérieures du mysticisme. D'ailleurs, si la raison n'a pas le droit de placer un auteur intelligent au-dessus de ce beau spectacle du ciel et de la terre, l'imagination et le sentiment le feront malgré la raison : et faire dépendre de leur autorité seule une vérité si importante, me paraît être un pas de plus vers le mysticisme. Cependant si Kant dit que nous ne savons rien de Dieu, il distingue du moins Dieu du monde. Fichte va plus loin; il prétend que ce que nous appelons la Providence, l'ordre moral, n'a pas une existence distincte de notre nature morale. Quoi qu'il en soit de l'athéisme reproché à l'auteur de cette doctrine, il est évident qu'un tel système conduit au mysticisme, puisqu'il admet une union de l'âme avec Dieu tellement intime et essentielle, qu'il serait même impossible de concevoir l'existence de Dieu en dehors et indépendamment de notre nature morale. Mais si le mysticisme n'est qu'une conséquence plus ou moins indirecte de ces deux premiers systèmes, on peut dire qu'il est la base du troisième, celui de Schelling. D'accord avec Kant sur l'impuissance de la raison, il rejette la conséquence que Kant en avait tirée, c'est-à-dire que nous n'avons aucune connaissance du monde intellectuel; et il soutient que nous pouvons parvenir à cette connaissance, non par la voie du raisonnement, mais par le chemin plus

court de l'*intuition*. Selon lui, Dieu est le seul être existant; il est en même temps l'unité et la totalité de tout ce qui existe : tout ce qu'on dit exister en dehors de lui n'a pas une existence réelle; nous-mêmes n'existons pas réellement. Ce qu'on appelle notre existence individuelle, personnelle, est une simple apparence; car notre réalité ne résulte que de notre identité avec Dieu. Ce système, dont on ne parle ici que pour montrer son intime rapport avec le mysticisme, représentant Dieu comme l'être absolu en dehors duquel rien n'existe, et enseignant par conséquent l'identité de bien des choses qui nous paraissent avoir une existence distincte, ne peut en appeler pour ses preuves ni à la raison ni aux sens qui ne nous disent rien de tout cela, mais bien le contraire. Il fallut donc évoquer une puissance propre à nous élever au-dessus de la sphère de l'expérience, une faculté capable de changer en vérité et en réalité ce que les sens et la raison déclarent impossible et faux. Quelle est cette puissance, cette faculté? c'est l'intuition de l'absolu; en d'autres termes, une imagination s'élançant à des hauteurs interdites même à celle des poètes, qui, dans leurs inventions, ne doivent jamais aller au delà de ce que la raison et les sens peuvent admettre, du moins comme possible. En conséquence de ces principes, on commença à attacher la plus grande importance à tout ce qui était propre à cultiver, à exciter l'imagination, comme aussi à toutes les impressions qu'on peut produire en agissant sur les sens. Il est des disciples de Schelling qui conseillent aux prédicateurs de s'adresser uniquement aux sens et à l'imagination, et qui se plaignent amèrement de la froideur du culte protestant. Quelques auteurs de cette école vont jusqu'à regretter les pompes du paganisme. La religion catholique aussi a reçu de grands éloges; plusieurs ont déserté ouvertement le protestantisme, tandis que d'autres veulent qu'on adopte pour le culte de la Réforme une plus ou moins grande partie des cérémonies catholiques. Il est enfin plusieurs disciples de Schelling qui professent ce qu'on pourrait appeler une espèce de catholicisme allégorique. Ils font usage d'une *terminologie* catholique dans l'exposition du système de leur maître, en parlant du sacrifice, du sacerdoce de la religion chrétienne; mais le sens dans lequel ils prennent ces expressions orthodoxes ne ressemble pas le moins du monde à celui qu'on y attache communément et naturellement. Il ne faut pas croire cependant que les changements de religion qui ont eu lieu en Allemagne se rattachent tous à l'adoption de ce mysticisme philosophique. Plusieurs des prosélytes, en entrant dans le giron de l'Eglise qui, au milieu de

ses horribles corruptions[1], a conservé du moins la forme et les principales doctrines d'une vraie Eglise, y cherchèrent la paix qu'ils avaient cherchée en vain au milieu des variations continuelles des églises protestantes de l'Allemagne, et par le rejet successif de toutes les vérités du christianisme. (Voyez le *Mémorial catholique*, janvier 1829.)

Note VIII.

L'institution du célibat ecclésiastique, bien qu'elle n'ait pu se développer qu'avec le temps, et qu'elle ait subi diverses modifications, est universelle dans son principe. (Page 72).

On ferait un livre des erreurs historiques avancées relativement à la loi du célibat. Nous regrettons d'en rencontrer une dans ce passage d'un écrivain illustre, qui profiterait sans doute de la première occasion pour rectifier une assertion précipitée. « Je ne puis me faire à Gibbon (je vous demande pardon) disant que les évêques instituaient les prêtres, et que cette génération spirituelle les dédommageait du célibat qui leur était imposé. Ah! combien il eût été plus *intéressant* et non moins philosophique de rappeler ce qui s'était passé au concile de Nicée; de montrer les évêques discutant sur la loi du célibat, et, au milieu de la foule des rigoristes, un vieillard vénérable, un martyr, Paphnutios, l'un des confesseurs des églises égyptiennes, élevant la voix, et leur disant : « Prenez garde! il ne faut pas que le cœur de

1. La phrase banale sur les *horribles corruptions* de l'Eglise catholique ne signifie rien dans la question générale telle qu'elle est posée aujourd'hui. Vous convenez que la souveraineté de chaque raison individuelle, établie en principe, est destructive du christianisme : donc, ou le christianisme ne peut se maintenir qu'en vertu du principe catholique d'autorité, ou vous imaginerez un principe de croyance qui ne soit ni le principe protestant, ni le principe catholique : ce qui ne serait pas médiocrement absurde. Si l'on doit croire aux trente-neuf articles de l'Eglise anglicane par la voie du jugement privé, vous retombez dans le système que vous déclarez incompatible avec l'existence du christianisme. Si, au contraire, l'Eglise anglicane prétend qu'on doit les croire sur sa parole, elle se moque de la raison humaine; car elle n'existe elle-même que parce que ses fondateurs ont opposé leur jugement privé à l'autorité de l'Eglise catholique.

» l'homme soit trop dénué d'affections. » Mais d'abord cette anecdote n'est rien moins que certaine. Les écrivains antérieurs à l'historien Socrate, et en particulier Ruffin, qui, dans son *Histoire ecclésiastique*, entre dans beaucoup de détails, au sujet du concile de Nicée, n'en font aucune mention. Socrate, liv. I, c. XI, et après lui Sozomène, qui ne fait qu'abréger la relation de celui-ci, liv. I, c. XXIII, sont les seuls auteurs dont on puisse invoquer le témoignage. On a les plus fortes raisons de ne pas y ajouter foi. Car, premièrement, parmi les noms des évêques d'Egypte qui assistèrent au concile de Nicée, on ne trouve pas celui de Paphnutios, qui cependant, suivant Socrate, était évêque d'une ville de la Thébaïde. En second lieu, ils prétendent que le concile, se conformant à l'avis de Paphnutios, ne statua rien sur l'article du célibat; assertion qui ne peut se concilier avec le troisième canon du même concile. Leur narration est également inconciliable avec les témoignages d'auteurs plus anciens, tels que saint Jérôme[1] et saint Epiphane[2], qui nous apprennent que, suivant la discipline commune, les hommes mariés qui étaient admis dans le clergé étaient obligés à vivre dans la continence du moment qu'ils exerçaient les fonctions sacrées : que cette loi était en vigueur partout où les canons de l'Eglise étaient observés; et que si en quelques endroits, le relâchement avait introduit des usages contraires, la règle n'en subsistait pas moins. Du reste, dans le discours que Socrate et Sozomène attribuent à Paphnutios, et qui n'est relatif qu'à cette classe particulière d'ecclésiastiques dont nous venons de parler, il n'y a pas un mot de la phrase sentimentale contre le célibat religieux en général que M. Villemain avait cru se rappeler[3].

NOTE IX.

La confession, qui est son moyen d'action correspondant aux divers besoins des individus. (Page 81.)

Comme il y a deux hommes dans l'homme, les passions ne parviennent presque jamais à étouffer entièrement le sentiment de la justice. Le protestantisme a aussi son double *moi*, comme chaque individu.

1. Lib. contra. Virgil., circa init. — Apolog. pro libr. contr. Jovinia ad finem.
2. Libr. contr. hæres., ad finem. — Hæres. 59.
3. Cinquième leçon, mai 1828.

L'un déclame contre la confession; on le reconnaît à son ton d'emportement et de haine : l'autre respecte cette institution salutaire, et les hommages qu'il lui rend, calmes comme la raison, sont quelquefois accompagnés d'un accent de tristesse et de regret qui prête une singulière force à ce cri de la conscience.

Luther n'avait jamais pu se décider à détruire le tribunal de la pénitence. Il disait encore, dans un de ces derniers ouvrages : « Devant Dieu il faut s'avouer coupable de tous ses péchés, même de ceux qu'on ne connaît pas; mais nous devons déclarer au confesseur les péchés seulement que nous connaissons, et que nous sentons dans notre cœur. » (*Petit catéchisme.*) Aussi le onzième article de la *Confession d'Augsbourg* enseigne que « dans l'Eglise, il faut obtenir et ne pas laisser tomber l'absolution *particulière,* quoiqu'il ne soit pas nécessaire d'énumérer tous les délits et tous les péchés, attendu que cela est impossible.

On lit dans la liturgie suédoise, qui était encore en usage à la fin du seizième siècle, le passage suivant : « Lorsqu'on s'est relâché sans mesure sur les règles prescrites pour la *confession auriculaire*, les jeûnes, la célébration des fêtes, les empêchements formés par les degrés de consanguinité et d'affinité, et autres traditions semblables, ces concessions ont été aussitôt suivies d'un libertinage si affreux, qu'il n'y a personne, quoi qu'on leur dise, qui ne se croie permis de satisfaire ses passions, au lieu de se rendre à des avis salutaires. Les exhortez-vous à se confesser, afin de s'assurer de la sincérité de leur conversion, à laquelle seule l'absolution doit être accordée? ils s'écrient qu'il ne faut contraindre personne. Leur recommandez-vous l'observation du jeûne? ils se livrent au contraire aux désirs déréglés de leur ventre. Les invitez-vous à se rendre en certains jours à l'office divin? ils répondent que les chrétiens sont libres de faire tous les jours indifféremment ce qu'ils veulent. Voulez-vous les dissuader de l'inceste? ils soutiennent que les traditions n'obligent pas plus dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament. En un mot, les chevaux emportent le cocher, selon le proverbe, et les rênes ne conduisent plus le char. C'est pourquoi, comme nos ancêtres ont dû combattre les anciennes superstitions, nous devons de même déclarer la guerre à l'irréligion, monstre plus cruel. Cette guerre doit être faite avec d'autant plus de soin et d'application, qu'il est à craindre qu'à la fin les dehors de la religion ne s'évanouissent, et que le ministère sacré, méprisé déjà par les anabaptistes et par ceux qui rejettent les sacrements, ne le soit aussi de tout

le monde, pendant que chacun suit sa fantaisie, soit pour administrer, soit pour recevoir les choses sacrées. »

On sait que les luthériens de Nuremberg envoyèrent une ambassade à Charles-Quint pour le supplier de rétablir chez eux, *par un édit*, l'usage de la confession; et les ministres de Strasbourg émirent le même vœu dans un mémoire qu'ils présentèrent en 1670 *au magistrat*.

Mais, quelques efforts que le luthéranisme ait faits pour retenir les *formes* de la confession, il n'a pu conserver l'*esprit* qui les rend efficaces. Jamais une institution aussi forte ne se maintiendra qu'à l'appui du principe d'autorité. Chez les catholiques seuls, elle est une puissance : partout ailleurs elle ne saurait être et n'est de fait qu'une formule.

« Que l'absolution *privée* soit fort utile, je ne prétends point en disconvenir, dit Calvin; au contraire, ainsi que je l'ai fait dans plusieurs endroits de mes ouvrages, je la recommande, pourvu qu'elle soit libre et pure de superstitions. » (*Défens. II, ad Westphal.*, tom. VIII.) La *confession libre* est une utopie contradictoire; l'expérience du calvinisme l'a suffisamment prouvé.

L'Eglise anglicane contrefait, comme elle peut, l'institution catholique.

« Le ministre l'examinera (le malade) pour savoir s'il a une véritable repentance de ses péchés, et s'il a de la charité pour son prochain : ... que si le malade trouve que sa conscience soit chargée de quelque chose de grande importance, c'est ici qu'il sera exhorté à faire une confession particulière de ses péchés, après laquelle le prêtre lui donnera l'absolution en cette manière, s'il la demande avec humilité et avec grande affection : « Notre Seigneur Jesus-Christ, qui a laissé à son » Eglise la puissance d'absoudre tous les pécheurs qui se repentent et » qui croient en lui véritablement, veuille te pardonner tes offenses, » par sa grande miséricorde; et, en son autorité qui m'est commise, » je t'absous de tous tes péchés, au nom du Père, et du Fils, et du » Saint-Esprit. Amen. (*Liturgie de l'Eglise anglicane.*)

Leibnitz a remarqué, avec sa sagesse accoutumée, les avantages de la confession : « On ne peut disconvenir, dit-il, que toute cette institution ne soit digne de la Sagesse divine; et assurément rien de plus beau et de plus digne d'éloges dans la religion chrétienne. Les Chinois eux-mêmes et les Japonais en ont été saisis d'admiration. En effet, la nécessité de se confesser détourne beaucoup d'hommes du péché, et ceux surtout qui ne sont pas encore endurcis; elle donne de

grandes consolations à ceux qui ont fait des chutes. Aussi je regarde un confesseur pieux, grave et prudent, comme un grand instrument de Dieu pour le salut des âmes; car ses conseils servent à diriger nos affections, à nous éclairer sur nos défauts, à nous faire éviter les occasions du péché, à restituer ce qui a été enlevé, à réparer les scandales, à dissiper les doutes, à relever l'esprit abattu, enfin à enlever ou mitiger toutes les maladies de l'âme; et si l'on peut à peine trouver sur la terre quelque chose de plus excellent qu'un ami fidèle, quel bonheur n'est-ce pas d'en trouver un qui soit obligé, par la religion inviolable d'un sacrement divin, à garder la foi et à secourir les âmes? » (*Système de théologie*, page 271; Paris, 1819.)

De nos jours, une dame protestante, auteur de l'ouvrage allemand intitulé *Marie, ou la piété de la femme*, a exprimé le vœu que forment en secret bien des cœurs fatigués du protestantisme, lorsqu'elle a dit : « Je donnerais beaucoup pour pouvoir m'approcher du tribunal de la » pénitence. »

Note X.

Molinos, conduit au panthéisme, l'énonce en des termes si semblables à ceux de l'Oupnek'hat, qu'on serait tenté de soupçonner que le quiétisme du dix-huitième siècle ne fut, comme tant d'autres systèmes, qu'un réveil des doctrines orientales. (Page 113.)

« L'âme, suivant Molinos, s'anéantit par l'inaction, retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée. Alors aussi Dieu demeure en lui-même, puisque ce ne sont plus deux choses unies, mais une seule chose. » (Voyez la bulle d'Innocent XI contre les erreurs de Molinos, prop. 5.)

« Lorsque le cœur a renoncé aux désirs et aux actions, dit l'*Oupnek'hat*, par là même il va à son principe, qui est l'âme universelle; lorsqu'il va à son principe, il n'a aucune volonté que celle de l'être véritable... Le cœur absorbé dans l'être parfait, en méditant que l'âme universelle est, devient elle-même, et alors son bonheur est ineffable; il sait que cette âme est dans lui. » (*Oupnek'hat*, n° 75.)

La doctrine du mystique espagnol se confond sous divers rapports avec celle des mystiques indiens.

PROPOSITIONS DE MOLINOS; *ibid.*	PROPOSITIONS DE L'OUPNEK'HAT.
« Il faut que l'homme anéantisse ses puissances : c'est la voie intérieure. » (Prop. 1.)	« Les hommes d'une vue pénétrante, d'un esprit plein de sagacité, ayant retiré leurs sens en eux-mêmes, les anéantissent; ils anéantissent le cœur en le soumettant au domaine de l'intelligence; ils anéantissent l'intelligence en l'assujétissant à leur âme; ils anéantissent leur âme dans la collection des âmes, et la collection des âmes dans la grande âme. » (*Oupn.* 37, *Brahm.* n° 151.)
« Par la contemplation acquise on parvient à l'état de ne plus faire aucun péché, ni mortel, ni véniel. » (Prop. 57.)	« Quelque péché que vous commettiez, quelque mauvaise œuvre que vous fassiez, si vous connaissez Dieu, vous ne péchez pas. » (*Brahm.* n° 108.)
« La voie intérieure n'a aucun rapport à la confession, aux confesseurs, aux cas de conscience, à la théologie ni à la philosophie. » (Prop. 59.)	« Quand on en est à ce degré, plus de lectures, plus d'œuvres; les lectures et les œuvres sont l'écorce, la paille, l'enveloppe : il ne faut plus y songer quand on a le grain et la substance, le Créateur. » (*Oupn.* 26, *Brahm.* 134.)
	« Quand par la science on connaît le grand Créateur, il faut abandonner la science comme un flambeau qui a servi à nous conduire au but. » (*Oupn.* 43.)
« Par la voie intérieure on parvient à l'état toujours fixe d'une paix imperturbable. » (Prop. 63.)	« Lorsque l'homme est délivré de ses volontés propres, dès ce monde il est sauvé. » (*Oupn.* 37, *Brahm.* 155.)

Note XI.

Le monde moral a aussi sa loi d'affinités, en vertu desquelles les éléments d'amour ou de haine s'attirent pour s'agglomérer. Cette loi, que l'on peut vérifier dans l'histoire d'une foule de sectes anciennes, etc. (Page 129.)

Il y aurait un beau travail à faire sur cette loi signalée, dès l'origine même du christianisme, par un disciple du disciple bien-aimé. « Considérez ceux qui soutiennent une opinion contraire à notre foi touchant la grâce de Jésus-Christ, qui s'est approchée de nous; voyez combien aussi leur conduite est contraire à la volonté de Dieu. La charité leur est étrangère; ils n'ont pas soin de la veuve et de l'orphelin, ni de l'affligé, ni des prisonniers et des hommes libres, ni de ceux qui ont faim et soif. Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la chair de Notre Sauveur Jésus-Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée par son amour. Ainsi, ceux qui repoussent ce don de Dieu meurent dans la haine. Il leur serait cependant utile d'aimer pour ressusciter aussi. » (*Lettre de saint Ignace*, martyr, aux Smyrniens.) Considerate eos qui aliam opinionem tuentur contra gratiam Jésu Christi, quæ ad nos venit, quomodo contrarii sint sententiæ Dei. De caritate non est cura ipsis, non de vidua, non de orphano, non de oppresso, non de vincto vel soluto, non de esuriente vel sitiente. Ab Eucharistia et oratione abstinent, eo quod non confiteantur Eucharistiam carnem esse Salvatoris nostri Jesu Christi, quæ pro peccatis nostris passa est, quam Pater sua benignitate suscitavit. Qui ergo contradicunt huic dono Dei, altercantes moriuntur. Utile autem esset ipsis diligere, ut et resurgerent.

VUES

SUR LE

DOGME CATHOLIQUE

DE LA PÉNITENCE.

PRÉFACE.

L'AUTEUR de cet écrit a voulu faire par rapport au sacrement de pénitence, ce qu'il avait essayé relativement à l'Eucharistie dans un livre publié il y a quelques années. Les *Considérations sur le Dogme générateur de la piété catholique* et celles *sur le Dogme catholique de la pénitence* appartiennent au même ordre d'idées. Il n'est pas nécessaire de répéter ici ce qu'il a dit au commencement du premier de ces écrits, sur le point de vue dans lequel il se place pour considérer les dogmes chrétiens.

Il croit convenable de profiter de cette préface pour remercier les traducteurs du *Dogme générateur de la piété catholique*. Il a eu la satisfaction de remplir de vive voix ce devoir à Rome et à Naples, envers M^gr^ Rossi et M. l'abbé Luigi Petroni, qui ont bien voulu prêter à ses pensées les pieuses beautés de leur langue et de leur style. Il fait ses

remerciements à l'ecclésiastique, si modeste et si distingué, auteur de la traduction polonaise. Comme il ignore les noms des traducteurs allemands et anglais, il prie ces amis inconnus, dans le cas où ces pages parviendraient jusqu'à eux, d'agréer ici l'expression de sa gratitude, avec son désir de connaître ceux à qui elle doit s'adresser.

Sa reconnaissance envers ses traducteurs est d'autant mieux fondée, que leurs travaux le rassurent un peu sur les siens. Ils contribuent à lui faire croire que l'aspect sous lequel il envisage les vérités chrétiennes peut n'être pas tout à fait inutile à quelques esprits dans ce siècle. Ce qui le confirme dans cette pensée, c'est qu'il a eu la joie d'apprendre que la grâce divine, qui se plaît à employer les plus faibles instruments, n'a pas dédaigné de se servir des *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* pour affermir quelques âmes dans la piété, et pour ramener à la foi d'autres enfants de Dieu égarés, que les préjugés irréligieux ou le protestantisme retenaient loin de la véritable route. Rien ne lui a été plus doux que de recueillir cette confidence de la bouche même de plusieurs d'entre eux : il en conserve le souvenir comme d'une bénédiction, et il les en remercie comme d'une charité. Elle disposera peut-être les

personnes qui blâment très-justement les nombreux défauts de ce livre à le juger avec l'indulgence dont il a besoin, et qu'elles sont priées d'étendre à lui-ci, qui est comme le frère de l'autre.

Ces deux ouvrages sont les premiers fragments d'un projet plus étendu. L'auteur désire faire successivement, si Dieu lui prête vie et santé, un travail analogue sur chacune des principales parties du Christianisme, sans prévoir du reste quel ordre les circonstances lui permettront de suivre en poursuivant l'exécution de ce plan. Il en a préparé en silence un assez grand nombre de matériaux, sans se sentir pressé d'écrire; car il est plus convaincu que jamais qu'il a besoin de mûrir longtemps ses idées pour parvenir à faire quelque chose qui soit un peu solide, sans être trop vulgaire. Il espère qu'avec le secours de Dieu, il aura désormais assez de temps et de forces pour prendre une part plus active à la sainte croisade intellectuelle du dix-neuvième siècle.

Que Celui qui aide tout ce qui est faible ne refuse pas sa protection à mes travaux, et qu'il leur apprenne à faire avancer quelques âmes dans l'intelligence de l'amour de Dieu! C'est là que doivent aboutir tous les mouvements, tous les courants de la pensée humaine. Toute science qui ne se rap-

porte pas de quelque manière à ce but suprême n'est qu'une vague égarée. Là seulement est l'océan où tous les flots se reposent. Notre âme, qui ne peut être infinie, est pourtant illimitée dans ses puissances et ses désirs; et l'amour infini est le seul bonheur plus grand que le cœur de l'homme. Si nous en avions une pleine intelligence, notre enveloppe mortelle serait trop étroite et trop frêle pour contenir le torrent de vie qui nous inonderait. Dans un de ses célestes entretiens avec Dieu, sainte Catherine de Gênes lui demanda un jour l'explication de sa charité infinie, et il lui fut répondu : « Si tu comprenais combien j'aime une » âme, ce serait la dernière chose que tu com- » prendrais en cette vie, car tu mourrais à l'ins- » tant [1]. » Il est consolant de penser que notre être, si faible, si malade, peut pourtant s'élever assez haut pour recevoir, à travers les voiles du corps, de pareilles clartés : l'âme sainte à qui Dieu les donne a dû éprouver ici-bas des sentiments de bonheur qui n'ont pas de nom dans nos langues, pauvres et misérables comme nous.

[1] Se tu sapessi quant amo quest' anima, non potresti mai più saper altro in questa vita, perche morresti. *Dialog. della B. Caterina*, part. II, c. v.

VUES

SUR LE

DOGME CATHOLIQUE

DE LA PÉNITENCE.

CHAPITRE PREMIER.

Observations préliminaires.

Notre vie corporelle dépend des relations qui existent entre notre organisation et un certain nombre de substances alimentaires que le Créateur a destinées à entretenir en nous le feu vital. Mais ces relations changent, selon que nous sommes dans l'état de santé ou dans l'état de maladie. La nourriture qui renouvelle les forces de l'homme sain serait souvent mortelle à l'homme malade : les mêmes remèdes qui guérissent la maladie troubleraient la santé. De là deux régimes très-divers, bien qu'ils aient leur racine commune dans les lois fondamentales de la vie. Il en est de même pour l'esprit : le régime moral qui convient à l'innocence ou à la santé de l'âme diffère,

à plusieurs égards, des moyens qui doivent être employés pour guérir une âme malade, épuisée par le vice ou accablée sous le fardeau de sa propre faiblesse.

Or ce qui est vrai de chaque homme est vrai aussi de la nature humaine considérée en général. Si elle est viciée dans son fond, elle doit être soumise à une discipline salutaire, à un traitement moral bien différent de celui qui lui serait applicable si elle était restée dans sa condition première. La vie spirituelle circule-t-elle dans le grand corps du genre humain avec la pureté qu'elle avait en sortant du sein du Créateur, ou bien a-t-elle été troublée dans sa source terrestre, comme un fleuve qui roule dans tout son cours des eaux altérées? Suivant que l'on peut répondre oui ou non à cette question, tout change d'aspect, la religion, l'éducation morale de l'humanité et les institutions sociales, qui ont leur base dans la morale même.

Lors donc que nous voulons nous former une idée exacte et complète des besoins de notre nature et du régime que la Providence a établi pour remédier à ces besoins, il est nécessaire de reporter nos regards vers cet événement terrible et mystérieux que la plus antique des traditions place à l'origine des générations humaines.

L'auteur de la plus ancienne *Préparation évangélique*, Eusèbe de Césarée, consultant au quatrième siècle de notre ère, les monuments de la haute anti-

quité, avait déjà cru y entendre comme un écho de la tradition sur l'état primitif du genre humain, consignée dans la Genèse. Ce résultat ne dut point l'étonner : si l'humanité a été brisée à son origine par une grande chute, le bruit de ce bouleversement a dû retentir longtemps dans le monde. A l'époque du déluge, Noé sauva ce souvenir avec l'héritage des traditions. Dans l'intervalle des années qui s'écoulèrent depuis le déluge jusqu'à la dispersion des peuples, la terre n'eut, suivant l'expression de la Bible, qu'*un seul langage* et *une seule lèvre*. On doit donc penser que lorsque ce peuple primitif se divisa pour se répandre sur le globe, les chefs des grandes émigrations emportèrent avec eux la mémoire de l'anathème commun à tout le genre humain. Quelques idées empruntées à ce souvenir durent se perpétuer, plus ou moins altérées, chez plusieurs peuples, jusqu'à l'époque où furent écrits leurs livres sacrés, époque fort ancienne dans l'histoire des principales nations du vieil Orient. Les corporations sacerdotales, dépositaires de ces livres, purent ainsi retenir quelques débris du récit primitif alors même que ce récit s'était obscurci ou effacé dans les traditions populaires, et qu'une notion confuse de la corruption de la nature humaine ne survivait, avec une sorte d'obscurité solennelle, que dans certains emblèmes religieux, certains rites expiatoires, dont les masses étaient loin de comprendre nettement l'antique et profonde signification.

Vers l'époque où Eusèbe se livrait à ses savantes fouilles de l'antiquité, un autre Père de l'Eglise, saint Augustin, cherchait à reconnaître, par une autre voie, les vestiges de la dégradation primitive. Il les cherchait bien moins dans les débris des traditions païennes que dans les débris mêmes de notre nature bouleversée par sa chute. Les maux de tout genre qui accablent l'humanité lui parurent former un joug trop accablant, pour qu'il eût été imposé à la nature humaine jouissant encore de sa pureté première. Cette vérité avait été entrevue, comme il en fait la remarque, par plusieurs anciens philosophes. « Ils » me paraissent s'être rapprochés réellement de la » foi chrétienne ceux qui, reconnaissant la justice du » Créateur, qui a fait et qui gouverne le monde, ont » pensé que cette vie n'était si pleine de tromperies » et de misères que par un jugement de Dieu. Ils se » sont élevés à des idées supérieures aux vôtres, » disait-il aux Pélagiens, à des idées bien plus voi- » sines de la vérité, ces hommes dont parle Cicéron » vers la fin de son dialogue *Hortensius*, où l'évi- » dence des choses le guide et l'entraîne; car, après » avoir discouru sur la condition vaine et misérable » des hommes, dont nous sommes témoins comme » lui, et dont nous gémissons à notre tour, il ajoute : » *Lorsque l'on considère les illusions et les calamités* » *de la vie, on est porté à en conclure que ces anciens* » *sages, soit devins, soit interprètes de la raison di-*

» *vine dans les rites sacrés et les initiations aux* » *mystères, qui ont enseigné que les hommes naissent* » *pour expier des fautes commises dans une vie anté-* » *rieure, avaient vu quelque chose,* aliquid vidisse » videantur : *c'est pourquoi aussi je donne mon as-* » *sentiment à cette pensée d'Aristote, que nous som-* » *mes condamnés à un supplice semblable à celui que* » *subissaient autrefois les malheureux qui tombaient* » *entre les mains des brigands d'Etrurie. Des corps* » *vivants étaient attachés à des corps morts : ainsi en* » *est-il de nos âmes dans leur union avec nos corps.* » Ceux qui ont eu ces opinions, poursuit saint Au- » gustin, ont mieux connu que vous le joug qui pèse » sur les fils d'Adam et la puissance et la justice de » Dieu, bien qu'ils n'aient pas connu la grâce con- » férée par le Médiateur pour la délivrance des hom- » mes[1]. »

[1] Videntur autem non frustra christianæ fidei propinquasse, qui vitam istam fallaciæ miseriæque plenissimam non opinati sunt, nisi divino judicio contigisse, tribuentes utique justitiam conditori, a quo factus est et administratur hic mundus. Quantum ergo te melius, veritatique vicinius, de hominum generatione censerunt, quos Cicero in extremis partibus Hortensii dialogi velut ipsa rerum evidentia ductus compulsusque commemorat? Nam cum multa quæ videmus et geminus, de hominum vanitate atque infelicitate dixisset : *ex quibus humanæ*, inquit, *vitæ erroribus et ærumnis fit ut interdum veteres illi, sive vates, sive in sacris initiisque tradendis divinæ mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, pœnarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur : verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio atque eos qui quondam, cum in prædonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate*

Après avoir cité un autre passage où Cicéron dit que la nature semble être pour l'homme une marâtre et non une mère, et que la flamme céleste de l'âme est enfouie en nous comme une étincelle dans les décombres, saint Augustin ajoute : « Ce philosophe n'a » pas attribué cet état aux mœurs des hommes qui » vivent mal, mais il a plutôt accusé la nature. Il a » vu ce qui est, quoiqu'il en ait ignoré la cause. »

Porphyre n'avait pas été frappé moins vivement que Cicéron des contrariétés de notre nature : « Plai- » gnons-nous, dit-il, d'être composés de principes si » opposés, et qui se combattent tellement, que nous » sommes incapables de conserver au dedans de nous » la divine étincelle sans mélange et sans tache[1]. » Platon, son maître, avait dit depuis longtemps que nos penchants mauvais dérivent de la constitution de notre nature, et qu'en nous y abandonnant nous imitons la faute primitive de nos premiers ancêtres[2].

Les traces d'un profond bouleversement que ces philosophes, entourés des ombres du paganisme, avaient cru reconnaître au fond de notre nature, du-

exequilata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accommodata, quam aptissime colligabantur, sic nostros animos cum corporibus copulatos, ut vivos cum mortuis esse conjunctos. Nonne qui ista senserunt, multo quam tu melius grave jugum super filios Adam et Dei potentiam justitiamque viderunt, etiam si gratiam, quæ per Mediatorem liberandis hominibus concessa est, non viderunt. *Contra Julian. Pelagian.*, lib. IV, c. XV.

[1] *De abstin.*, lib. III.

[2] *In Tim.*

rent paraître bien plus visibles encore à l'œil de saint Augustin, dans la vive lumière de la révélation. Il suit, à ce sujet, le plan qu'il semble s'être prescrit dans la plupart des hautes questions qu'il a traitées. Après avoir prouvé le dogme par les livres saints et la tradition de l'Eglise, il entre dans des considérations philosophiques. Il trace à grands traits une philosophie de la nature humaine, qui peut se traduire en cette formule : L'homme est une énigme dont la chute originelle donne le premier mot et la rédemption le dernier.

Dans les temps modernes, Pascal, en composant ses chapitres sur l'homme, s'est placé au même point de vue; tandis que d'autres apologistes ont continué et agrandi le travail d'Eusèbe, qui s'est enrichi entre leurs mains d'une foule de documents inconnus au savant compilateur du quatrième siècle.

C'est ce qu'a fait particulièrement Faber dans ses *Heures mosaïques*, ouvrage trop peu connu parmi nous, et dans lequel les richesses de l'érudition s'allient presque toujours à une grande sagesse de critique. Le coup d'œil de Faber sur l'ensemble des légendes païennes relatives aux premiers temps est d'une justesse remarquable : « En examinant les mé-
» moires des nations païennes de l'antiquité, nous
» devons nous attendre à trouver un grand nombre
» de difficultés et une multitude de traditions obscures
» et incohérentes. Le mélange de la vérité avec les

» fables mythologiques et le changement qu'on a fait
» à plusieurs narrations en les tronquant contribuent
» l'un et l'autre, quoique d'une manière diamétrale-
» ment opposée, à répandre une grande obscurité sur
» les restes de l'antiquité païenne. Dans le premier
» cas, la vérité est semblable au soleil obscurci sous
» un nuage ; dans le second, elle est dépouillée de ses
» rayons, et n'a que la moitié de son éclat naturel.
» Les traditions du monde païen, lorsqu'elles sont
» vues à une certaine distance, présentent à l'imagi-
» nation un groupe extravagant et fantasque d'idées
» difformes, qui ressemblent plutôt aux divagations
» illimitées d'un roman qu'aux détails graves d'une
» histoire authentique. Un amour perpétuel du mer-
» veilleux, une répugnance à rapporter même la plus
» simple circonstance sans y mettre quelque exagé-
» ration, et une vanité nationale qui désire toujours
» approprier à un pays particulier les faits qui con-
» cernent le genre humain, forment le caractère le
» plus frappant de la mythologie ancienne. Aucune
» vérité n'avait d'attrait, à moins qu'elle ne fût revê-
» tue des formes de l'allégorie, et aucune allégorie
» n'était intéressante, si elle n'était immédiatement
» liée à l'histoire de chaque nation séparée. De là
» vient que, lors même que nous trouvons à peu près
» les mêmes traditions historiques répandues partout,
» cependant les principaux acteurs et le district par-
» ticulier dans lequel les événements sont dits avoir

» eu lieu, sont immédiatement adaptés aux annales » imaginaires de chaque différent peuple. Si nous » considérons toutes ces narrations mythologiques » détachées les unes des autres, elles nous donneront » seulement l'idée d'une localité exclusive. A la vé- » rité nous pouvons quelquefois être frappés de quel- » ques ressemblances entre elles et l'histoire mosaï- » que; néanmoins, cette impression ne tardera pas à » s'effacer, lorsque nous trouverons, suivant toute » apparence, que ces événements ont eu lieu dans des » pays tout à fait différents. Mais si nous les joignons » ensemble comme pour envisager d'un coup d'œil la » ressemblance singulière qui existe entre eux, et que » nous comparions ensuite le tout avec les mémoires » contenus dans le Pantateuque, cette illusion mo- » mentanée s'évanouira bientôt, et nous serons con- » vaincus que, bien que chaque nation ait pu appro- » prier une circonstance particulière à ses dieux, à » son pays, il est impossible pour toutes de concourir » à rapporter les mêmes faits, à moins que ces évé- » nements n'aient eu lieu réellement dans quelque » période éloignée, lorsque tout le genre humain for- » mait comme une seule et grande famille. »

Les observations de Faber sur les rites expiatoires de l'antiquité forment comme le prélude des *éclaircissements* de M. de Maistre sur les sacrifices. L'illustre auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* a sans doute pénétré plus avant dans les mystérieuses profondeurs

de ce sujet; mais les idées de Faber, outre qu'elles ont le mérite de l'antériorité, renferment quelques aperçus qui ont échappé aux regards d'ailleurs si perçants du philosophe français. Les faits auxquels elles se rapportent sont les points d'appui nécessaires de plusieurs réflexions que nous ferons ultérieurement. « Le rituel entier d'un sacrifice expiatoire doit évi-» demment être regardé comme fondé sur une notion » de l'apostasie humaine; car, à moins que l'idée de » l'innocence perdue ne se soit répandue dans le genre » humain, et que la connaissance d'un tel égarement » n'ait été transmise depuis l'antiquité la plus recu-» lée, il est impossible d'expliquer comment une loi » aussi extraordinaire a été établie et reconnue uni-» versellement. On peut à peine dire qu'il soit néces-» saire d'établir, par des preuves régulières et for-» melles, que la pratique d'immoler des victimes ex-» piatoires a été, dans un temps ou dans un autre, » usitée dans toutes les parties de la terre, et qu'elle » a été également adoptée par les nations les plus » barbares et les plus civilisées..... Le sauvage ido-» lâtre du nouveau monde, et le sectateur policé de » l'ancien polythéisme, croient également que, sans » l'effusion du sang, les péchés ne peuvent être remis. » La vie des bêtes n'était pas toujours crue suffisante » pour effacer la tache du crime et pour détourner le » courroux du ciel; on demandait fréquemment la » mort d'une plus noble victime, et les autels du

» paganisme étaient arrosés par des torrents de sang » humain. L'intention primitive de ces horribles cou- » tumes était bien connue dans les bois sacrés de » Mona, où il n'était pas permis d'entrer; les mysté- » rieux sacrificateurs de Britain prononçaient unani- » mement qu'à moins que la souillure de notre cou- » pable race ne fût lavée dans le sang d'un homme, » la colère des dieux immortels ne serait jamais apai- » sée.

» L'universalité des rites des sacrifices engage » naturellement à rechercher la source d'où une » coutume si inexplicable, lorsque l'on consulte les » principes de la seule raison naturelle, pourrait être » venue; et alors nous sommes portés presque involo- » lontairement à consulter l'histoire inspirée, comme » étant vraisemblablement seule capable de nous » rendre compte de son origine et de sa signification » d'une manière satisfaisante.

» Lorsqu'il plut au Dieu tout-puissant de révéler » le miséricordieux dessein où il était de racheter le » genre humain, qui était perdu, par le sang du » Messie, il était sans doute d'une haute importance » d'instituer quelque signe visible, quelque représen- » tation extérieure, par lesquels le sacrifice mystérieux » du Calvaire pût être prophétiquement représenté à » toute la postérité d'Adam. Dans cette vue, une vic- » time pure et sans tache, le premier-né du troupeau, » était soigneusement choisie, et, après l'avoir sai-

» gnée, elle était solennellement destinée à brûler sur » l'autel de Jéhovah. Lorsque le sacrifice typique dont » il est parlé premièrement était offert, un feu mira- » culeux descendait du ciel, et le consumait; et lors- » que cette loi primitive fut renouvelée sous le sacer- » doce de Lévi, deux circonstances devaient être ob- » servées d'une manière particulière : *que la victime* » *fût un premier-né, et que l'oblation fût faite par* » *le moyen du feu.*

» Il est remarquable que ces deux coutumes primi- » tives aient été fidèlement conservées par le monde » païen.

» Les Cananéens faisaient passer leur premier-né » par le feu, pour apaiser leurs fausses divinités; et » on lit qu'un roi de Moab a sacrifié son fils aîné en » holocauste, parce qu'il était menacé par les Edo- » mites, dont la valeur était supérieure à la sienne [1]. » La croyance que les dieux étaient rendus propices » par ce mode particulier de sacrifice n'était pas uni- » quement adoptée par les nations qui étaient plus » immédiatement contiguës au territoire d'Israël. » Homère nous apprend qu'il était assez commun, » parmi ses concitoyens, d'offrir pour toute héca- » tombe un agneau premier-né [2]; et les anciens Goths » *ayant reçu comme un principe que l'effusion du* » *sang des animaux apaisait la colère des dieux, et*

[1] *Lib. Reg. IV*, c. III, v. 27.
[2] *Iliade*, liv. IV, vers 202.

» *que leur justice tournait contre les victimes les* » *coups qui étaient destinés aux hommes*[1], allèrent » bientôt plus loin, et adoptèrent l'horrible pratique » d'immoler des victimes humaines. En l'honneur du » nombre mystique de *trois,* nombre qu'ils croyaient » être particulièrement aimé du ciel, tous les neu- » vièmes mois étaient témoins des gémissements et » des efforts mourants de neuf victimes infortunées. » Le coup fatal étant porté, les corps inanimés étaient » consumés dans le feu sacré, qu'on entretenait per- » pétuellement, tandis que le sang, ce qui est singu- » lièrement conforme aux ordonnances du Lévitique, » était répandu partie sur les assistants, partie sur » les arbres du bocage sacré, et partie sur les images » de leurs idoles[2]. Les habitants mêmes de l'Amérique » avaient de semblables coutumes, et pour les mêmes » raisons. Acosta observe qu'en cas de maladie, un » Péruvien sacrifiait ordinairement son fils à Vira- » choca, le priant d'épargner sa vie, et de se conten- » ter du sang de son fils[3].

» D'où donc, pouvons-nous demander, peut venir » cette pratique universelle d'immoler le premier-né, » soit des hommes, soit des animaux, et de l'offrir » en holocauste? D'où, si ce n'est d'une connaissance » ancienne et profonde d'une dépravation morale?

[1] *Mallet's North. Antiq.,* vol. I, c. VII.
[2] *Mallet's North. Olai Magni hist.,* l. III, c. VII.
[3] *Acost. apud Purch. Pilogr. book IX,* c. II, p. 885.

» D'où, si ce n'est de quelque tradition altérée du » vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés » de tous les hommes! Dans l'oblation du premier-né, » instituée originairement par Dieu lui-même, et à la- » quelle se sont attachés les Juifs et les Gentils, nous » voyons la mort de celui qui a été le premier-né de » la Vierge sa mère, représentée soigneusement, » quoique d'une manière obscure. Et, par l'usage » constant du feu, emblème sous lequel l'Écriture » représente invariablement la colère et la jalousie, » nous voyons l'indignation de ce Dieu, qui est un » feu consumant, détournée de notre race coupable, » et versée sur la tête sans tache de notre grand Mé- » diateur. Si la conscience de leur innocence avait » régné dans le cœur des anciens idolâtres, on ne voit » pas pourquoi ils auraient eu plus de raison de » craindre la vengeance de la Divinité, que d'atten- » dre et de réclamer sa faveur; cependant il est si » bien connu qu'une telle crainte existait universel- » lement, qu'il n'est pas besoin d'une démonstration » laborieuse. »

On voit, par ce qui précède, que les apologistes de la religion ont obtenu, par deux voies différentes, des données précieuses, qui se trouvent en harmonie avec les enseignements de la Bible sur l'état originaire de l'homme. Les uns ont interrogé les vieux monuments des peuples, les autres ont interrogé plus particulièrement la nature humaine, toujours vieille et toujours

jeune, dont le vif langage nous fait sentir ce que la voix des siècles morts ne fait que raconter.

Plusieurs des traditions antiques sur l'état primitif de l'homme se présentent sous les formes purement allégoriques, qui semblent se rapporter à la chute originelle, sans l'énoncer expressément. On a tant abusé de l'interprétation des allégories que la haute antiquité nous a léguées, on a imaginé tant d'hypothèses bizarres et incohérentes pour faire pénétrer quelques rayons de lumière dans ces ombres du vieux monde, que la défiance est ici surtout la mère de la sagesse. Mais parmi ces ombres n'y a-t-il pas quelques points saillants et visibles? Plusieurs légendes allégoriques ressemblent à ces objets que l'on découvre à la clarté de l'astre des nuits : les ténèbres sont sur la terre, les ornements variés de la nature s'effacent dans l'obscurité; mais les grandes masses, les monts, les fleuves restent visibles à l'œil de l'homme. Dans le demi-jour de l'allégorie on peut, par exemple, ne pas voir clairement la signification primitive de tout ce que renferme le beau mythe de Prométhée, enchaîné sur le Caucase pour avoir voulu ravir le feu du ciel : on peut refuser d'y reconnaître une allusion à l'audacieuse révolte des premiers hommes, et à la punition qu'elle provoqua; mais il est bien difficile de ne pas voir que la fable de Pandore a été calquée sur l'histoire de la chute.

A côté des traditions de ce genre se placent d'au-

tres traditions plus positives qui expriment formellement le grand fait, voilé par les allégories. Elles peuvent y mêler aussi des circonstances allégoriques, mais elles s'accordent à énoncer le fait fondamental. Nous ne voulons pas entasser ici des citations pour rétablir la conformité des vieux souvenirs de la race humaine avec le récit de la Genèse : ce travail a déjà été fait plusieurs fois, et d'ailleurs cette conformité n'est plus guère contestée par la philosophie incroyante. Mais nous demanderons comment il se fait qu'on entreprenne de construire une philosophie de l'histoire, sans s'inquiéter de cette masse imposante des traditions premières. Si elles sont vraies fondamentalement, la doctrine de la chute doit dominer toute philosophie de l'histoire : elle en est le premier anneau, auquel il est nécessaire de rattacher toute la chaîne des spéculations. Si ces traditions sont fausses, si la nature humaine n'a pas été originairement viciée, nulle philosophie de l'histoire ne peut être satisfaisante qu'après avoir répondu à cette question : Comment le genre humain est-il devenu dès les premiers temps un malade imaginaire?

S'il n'y a pas eu à l'origine la révélation, l'innocence, le bonheur, et ensuite la dégradation, le genre humain s'est élevé successivement d'un état presque brut à l'intelligence : telle est, en effet, l'hypothèse favorite de la philosophie séparée du christianisme.

Dans cette supposition, arrivé à l'époque où il aurait

été capable de réfléchir sur son origine, ses souvenirs ne lui auraient fourni que l'idée du passage d'un état mauvais à un état meilleur, l'idée, en un mot, d'un progrès s'accomplissant en lui. C'est donc dans l'avenir et non dans le passé qu'il eût placé l'âge d'or.

Les traditions de la plupart des peuples primitifs laissent voir une autre tendance peu favorable à la supposition d'une chute originelle. Ils aimaient à se donner une longue généalogie d'aïeux pour relever leur noblesse : ils confondaient le chef de leur race avec le premier père de tous les hommes; ils l'entouraient d'une sorte d'auréole. Il y avait, en un mot, une tendance manifeste à glorifier leur origine, confondue avec celle du genre humain. Cette préoccupation devait les conduire à ne pas dégrader cette origine même par une souillure imaginaire. Il a fallu que la tradition de la chute du premier homme eût de bien fortes racines pour résister à un penchant qui lui était contraire, et qui a dominé presque toutes les antiques légendes sur les commencements des choses humaines.

L'accord de ces traditions avec le récit de la Bible doit donc être pour tout esprit sérieux un fait d'une grande valeur. Mais elles se présentent aussi sous un autre point de vue : comparées avec la Genèse de Moïse, elles font ressortir la supériorité de la tradition hébraïque.

Remarquons d'abord que, suivant l'historien sacré,

la perfection de l'homme primitif se composait de deux espèces de dons, spirituels et corporels. Exempt du penchant au mal, et par là même des souffrances morales, l'homme était en communication intime avec Dieu : voilà pour l'âme. Exempt des souffrances physiques et de la mort, il était en rapport avec un monde extérieur plus beau, plus parfait, avec une nature matérielle qui ne renfermait encore aucune de ces forces ennemies et destructives qui font la guerre au genre humain : voilà pour le corps. Le bonheur primitif, dont la Genèse nous indique les principaux traits, n'était ni purement spirituel ni purement sensible : il n'y a, dans le récit de Moïse, ni le mysticisme exagéré de l'Inde, ni le sensualisme. Tout l'homme était heureux, parce que tout en lui venait de Dieu.

Quiconque a jeté un coup d'œil sur les anciennes cosmogonies de la Grèce, sait qu'elles renferment des idées analogues sur l'état originaire du genre humain. Mais, dans cette concordance frappante, le récit mosaïque se distingue par des traits qui ne sont qu'à lui. Pour peindre l'innocence primitive, les autres cosmogonies décrivent la paix qui régnait alors : il n'y avait point encore de guerre entre les hommes, voilà pour elles le signe de la justice originelle. La Genèse de Moïse est plus clairvoyante : elle ne s'attache pas à ces signes extérieurs, elle pénètre plus loin dans l'intérieur des choses, elle nous dit que la guerre n'existait pas entre l'âme et le corps; la chair

était soumise à l'esprit, car *ils étaient nus et ne rougissaient pas*. La paix régnait non pas seulement entre les hommes, mais dans l'homme. Ce trait a bien une autre profondeur que les peintures vulgaires de la concorde fraternelle qui unissait les premiers humains.

En décrivant l'abondance des biens dont ils jouissaient, la plupart des cosmogonies profanes nous représentent les premiers hommes comme coulant leurs jours dans une sorte de béatitude oisive, ou du moins comme n'exerçant aucune action sur la nature, qui s'empressait d'elle-même de leur prodiguer tous ses dons. De son côté, la Genèse nous apprend que l'homme, bien qu'il fût placé dans un jardin de délices, devait néanmoins le *travailler*. Le travail dont il était exempt, c'est le travail à la *sueur du front*, le travail contre les ronces et les épines, tristes images de tous les obstacles qui fatiguent et quelquefois ensanglantent la main de l'industrie humaine. Mais l'homme, roi de la nature, n'en devait pas moins la gouverner par un travail sans peine, parce qu'il était sans résistance. Ce n'était pas une lutte contre une matière rebelle, mais la culture et comme l'éducation d'une matière docile. Il devait l'élever à lui en lui imprimant le sceau de son intelligence, lui communiquer en quelque sorte une vie supérieure en la rendant l'exécutrice de ses volontés. Dans les traditions profanes, les rapports primordiaux du

genre humain avec la nature sont envisagés dans un point de vue presque épicurien, dans le seul point de vue des jouissances de l'homme. Dans la Genèse de Moïse l'homme primitif exerce, au sein des jouissances, une noble fonction sur les créatures inférieures qui les lui procurent. Il est le ministre de Dieu dans le gouvernement des animaux, des plantes et des éléments terrestres. Par là se révèle le véritable caractère de la royauté de l'homme sur l'univers matériel. Les plus gracieuses peintures de l'âge d'or sont bien pâles près de ce magnifique éclair de vérité.

La sincérité de la Genèse hébraïque contraste, d'une manière remarquable, avec le luxe d'images qui éclatent dans les vieilles traditions des autres peuples. Celles-ci décrivent, celle-là raconte. On sent en elle quelque chose de primitif : les descriptions des autres décèlent un travail de seconde main, comme une broderie qu'on a ajoutée à un tissu plus ancien.

Que si le récit de Moïse ne nous dit pas tout ce que nous désirerions savoir du grand et fatal événement qui est comme la préface du long livre des douleurs humaines; si les circonstances les plus nettement exprimées y semblent quelquefois appeler des explications que l'historien sacré a laissées dans l'ombre, ce caractère à la fois sensible et mystérieux, ce mélange de ténèbres et de lumière, cette sorte de clair-obscur convenait admirablement à l'exposition du premier mystère du crime. Il nous était bon, il nous était sa-

lutaire de savoir que notre nature a été corrompue dans sa source : mais il eût été vraisemblablement très-dangereux pour nous de voir parfaitement clair au fond de cet abîme. Le péché originel, qui n'était sollicité par aucun penchant au mal, diffère, par le caractère qui lui est propre, des fautes postérieures, commises sous l'influence des inclinations vicieuses que nous apportons en naissant. Si nous connaissions complétement l'essence de ce désordre extraordinaire, qui ne peut plus se renouveler, nous saurions en fait de perversité des choses qu'il nous est sans doute heureux d'ignorer. Nous posséderions une science du mal plus étendue et plus profonde que ne le permet notre état actuel. La corruption de la nature humaine en son chef a pu produire en elle un tel affaiblissement, que l'homme ne pourrait plus supporter la pleine intelligence de ce qui a enfanté cette corruption même.

CHAPITRE II.

Indices de la chute originelle.

A la lumière des traditions historiques et de l'observation, l'homme peut quelquefois porter bien loin ses regards dans la nuit des temps, surtout lorsque les rayons émanés de ces deux flambeaux se dirigent vers le même point. En examinant la structure de la terre, il est parvenu à se faire quelque idée des chan-

gements qui s'y sont opérés à une époque fort lointaine. Les anciens aruspices cherchaient à lire l'avenir dans les entrailles des victimes; moins ambitieuse, mais plus heureuse dans ses recherches, la science moderne a su découvrir dans le sein déchiré du globe quelque chose de son passé. Elle a essayé de tracer, si l'on me permet cette expression, quelques pages d'une revue rétrospective des révolutions qui ont troublé le sol terrestre; et, quelque hardi que fût cet essai, elle a été d'autant plus rassurée sur quelques-uns de ses résultats, qu'ils se sont trouvés d'accord avec les vieux monuments historiques, qui disent également que le globe a été bouleversé, du moins à sa surface.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que les anciens monuments parlent aussi d'une catastrophe d'un tout autre genre, d'une grande et antique perturbation que le crime a produite dans la nature de l'homme. Cette tradition n'a pas moins d'autorité que celle qui a conservé le souvenir du déluge. Mais ne pouvons-nous pas acquérir encore à ce sujet d'autres lumières que celles que l'histoire nous fournit? L'observation de la nature humaine ne nous apprend-elle rien ici? Ne peut-on pas reconnaître aussi dans l'homme les vestiges d'un profond bouleversement? Quand la géologie dit : Etudiez le globe, et vous verrez dans son état actuel les ruines de son état antérieur, la philosophie morale ne peut-elle pas dire à

son tour : Etudiez l'homme, et vous verrez qu'il est lui-même une ruine?

On sent bien qu'il ne s'agit pas de comparer la déchéance originelle de l'homme à une catastrophe physique. Il serait très-faux de dire que les suites de la première sont, relativement à la nature de l'homme, ce que sont relativement à la constitution du globe, les effets de la seconde. La chute n'a pas seulement troublé la nature humaine : l'homme possédait à son origine, des dons qui ne faisaient pas essentiellement partie de son être, et qui étaient de pure grâce; il aurait pu être créé dans une condition inférieure, sans qu'il fût privé pour cela de ce qui constitue sa qualité d'homme. Sa faute originelle, en introduisant le désordre dans sa nature, l'a fait déchoir d'un état surnaturel. Au contraire, une catastrophe physique, quelque générale qu'elle soit, ne fait que changer, à quelque degré, l'état naturel du globe, qui en est le théâtre.

Mais, quelles que soient les différences essentielles qui les distinguent, chacun de ces bouleversements a dû laisser des traces qui lui sont propres. Le naturaliste examine les vestiges de la catastrophe physique; le philosophe contemple dans l'homme les vestiges permanents de sa dégradation. Nous voulons comparer ces recherches, nous voulons voir si, par l'étude des faits, la philosophie morale n'obtient pas autant de lumière sur l'homme que la géologie sur la nature.

Dans ces deux genres de recherches, des observations superficielles n'apprennent rien. Quelques philosophes se plaignent de ne pas reconnaître d'un premier coup d'œil les traces de la chute : ils voudraient apparemment, pour y croire, que l'homme portât sur son front, en caractères sanglants, cette sinistre inscription : *Etre déchu*. Mais dans l'étude de l'être moral, comme dans celle de la nature, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux pour bien voir; il faut savoir regarder. Il y avait plusieurs milliers d'années que les hommes voyaient ce globe, lorsqu'enfin la géologie leur apprit à lire, dans les phénomènes qu'il présente, quelques fragments de son histoire. La philosophie chrétienne a été moins lente dans ses méditations sur l'état originaire de l'homme; mais il n'en est pas moins vrai qu'elles portent, comme toute recherche morale, sur des observations délicates. Dans les sciences physiques, les sens soutiennent le raisonnement; les flancs déchirés d'une montagne sont plus frappants que le brisement de notre âme. La nature humaine est une mine où l'œil qui n'est pas éclairé par la méditation ne voit pas clair. Cette obscurité, loin d'infirmer la croyance à la chute première, la confirme. Si l'homme a été originairement corrompu, la vie des sens a prédominé sur la vie de l'âme, et dès lors il doit se connaître moins aisément qu'il ne sait ce qui se passe dans le monde des corps. Cette prédominance produit en nous une répugnance vi-

cieuse à nous enquérir des choses de l'âme, et une répugnance non moins forte à nous humilier dans la connaissance de notre dégradation, maladie trompeuse qui tend sans cesse à se faire illusion sur sa propre réalité, et dont un des effets est de s'ignorer elle-même.

Le caractère intime de cette maladie originelle, sa transmission héréditaire, ses suites, ont donné lieu à plusieurs systèmes qui ont pour but d'éclaircir, à quelque degré, ce qu'il y a de mystérieux dans la doctrine de la chute. Mais on a fait pour le moins autant de systèmes pour expliquer la submersion du globe par les eaux. Burnet en attribuait la cause physique à la rupture d'une croûte légère qui, selon lui, recouvrait la mer. Woodward supposait que la force de cohésion ayant été suspendue entre les parties solides du globe, les parties liquides les avaient pénétrées. Whiston eut recours à la queue d'une comète; Lamanon, à un débordement de lacs placés en amphithéâtre les uns au-dessus des autres; Dolomieu, à des marées de huit cents toises; Bertrand, à un déplacement du centre de gravité, produit par les mouvements d'un noyau d'aimant caché dans l'intérieur du globe[1]. Les théologiens ne disent pas aux naturalistes que la diversité de ces explications, la bizarrerie même de quelques-unes d'entre elles, infirment les

[1] Voyez le *Discours* de Cuvier *sur les révolutions du globe.*

preuves de la grande inondation terrestre : pourquoi les naturalistes soutiendraient-ils que les disputes des théologiens sur l'essence du péché originel infirment les preuves de la déchéance?

La déchéance primitive est sans doute un fait extraordinaire, un fait à part. Dans notre monde actuel, nulle force morale, nulle volonté humaine n'a le triste pouvoir de commettre un crime qui ait des suites égales à celles qu'a entraînées la prévarication de l'homme primordial, en qui tout le genre humain était renfermé. Mais l'extraordinaire n'est-il pas le caractère de tous les faits primitifs, le sceau de toutes les origines? Toute chose commence autrement qu'elle ne se développe : les animaux et les plantes continuent de s'engendrer de siècle en siècle; mais leurs germes primitifs, de quoi étaient-ils la continuation? Des forces toutes particulières se sont produites dans les premiers temps du genre humain comme dans les premiers temps du globe. La géologie n'est-elle pas obligée aussi d'avouer qu'on ne saurait trouver dans les forces naturelles actuellement connues les causes physiques des bouleversements terrestres, dont elle reconnaît l'existence?

Les philosophes, qui rejettent le dogme de la déchéance, parce qu'ils le jugent contraire à leurs idées métaphysiques sur la justice divine, ne raisonnent pas mieux que ne le feraient des géologues qui refuseraient de croire aux perturbations physiques du

globe, sous prétexte qu'elles leur semblent indignes de la sagesse du Créateur. Ces géologues pourraient alléguer, avec autant d'apparence de raison, qu'on ne doit pas se représenter le Créateur comme un ouvrier malhabile ou capricieux, qui n'a pas pu, n'a pas su ou n'a pas voulu organiser la machine du monde assez régulièrement pour qu'elle ne fût pas sujette, dans quelques-uns de ses rouages, à des catastrophes qui en brisent le mécanisme. Cette objection serait d'autant plus spécieuse, que les perturbations du monde physique, telles que la philosophie rationaliste les conçoit, proviennent de la seule volonté de l'architecte suprême, tandis qu'il n'en est pas de même des perturbations du monde moral, où une autre volonté intervient, la volonté libre de l'homme. Et néanmoins, de pareilles objections ne feraient pas une grande impression sur l'esprit d'un véritable naturaliste : il répondrait que nos idées sont trop courtes pour être la mesure des plans du Créateur, et que s'il est prouvé que le monde physique a été bouleversé, il faut admettre ce fait, quand même il bouleverserait quelques-unes de nos prétentions métaphysiques. Pourquoi ne pas raisonner de la même manière lorsqu'il s'agit d'une catastrophe dans l'ordre moral? Pourquoi voudrait-on, en ce qui concerne les faits moraux, se borner à deviner ce qui doit être, tandis que, dans l'étude des faits physiques, on veut, avant tout, reconnaître ce qui est et ce qui a été? Sous ce rapport,

la polémique incrédule contre le dogme de la chute est un crime de lèse-logique, une violation flagrante des lois que suit l'esprit humain dans la recherche des faits originaires.

Il faut s'attacher, dans cette recherche, à l'observation des faits actuels, pour remonter jusqu'où la chaîne des analogies peut nous conduire, comme l'a essayé M. Cuvier dans son *Discours sur les révolutions du globe*, comme l'a essayé Pascal dans ses *Pensées sur la chute de l'homme*. Quand le premier a dit : « Je pense, avec MM. Deluc et Dolomieu, que » s'il y a quelque chose de constaté en géologie, c'est » que la surface de notre globe a été victime d'une » grande et subite révolution dont la date ne peut » remonter beaucoup au delà de cinq ou six mille » ans, » il a procédé en géologie comme Pascal avait procédé en philosophie morale, lorsqu'il avait dit : « Sans le mystère du péché originel, le plus incom- » préhensible de tous, nous sommes incompréhensi- » bles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition » prend ses retours et ses plis dans cet abîme; de sorte » que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, » que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. »

L'illustre naturaliste a cru reconnaître des indices manifestes d'un bouleversement terrestre dans les formes des montagnes, qui sont comme le squelette de la terre. Leur crête déchirée, hérissée de pics aigus, la direction irrégulière de leurs vallées et des eaux qui y

descendent, leurs couches offrant d'un côté leur tranchant à pic, et de l'autre déroulant en lignes obliques une grande partie de leur surface, tout cela attestait, à ses yeux, qu'elles ont été façonnées d'une manière violente. Ce ne sont pas seulement les montagnes primitives qui témoignent de ce fait : les montagnes secondaires concourent à le révéler; car au-dessous des couches horizontales, on y trouve des couches obliques qui ont été brisées, redressées, bouleversées. Mais, en creusant dans le sein du globe, on a vu surgir encore d'autres témoins d'une grande catastrophe : « Elle a laissé, dans les pays du nord, des cadavres » de grands quadrupèdes que la glace a saisis, et qui » se sont conservés jusqu'à nos jours avec leur peau, » leur poil et leur chair. S'ils n'eussent été gelés aus- » sitôt que tués, la putréfaction les aurait décompo- » sés. Et, d'un autre côté, cette gelée éternelle n'oc- » cupait pas auparavant les lieux où ils ont été saisis; » car ils n'auraient pu vivre sous une pareille tempé- » rature. C'est donc le même instant qui a fait périr » les animaux, et qui a rendu glacial le pays qu'ils » habitaient. Cet événement a été subit, instantané, » sans aucune gradation. »

Ainsi la terre nous présente un grand spectacle de débris. Ces animaux inhumés dans les décombres du globe, ces ruines de la nature vivante ensevelies dans d'autres ruines, rappellent à l'imagination ces monuments de la vieille Bretagne, où l'on a trouvé des

urnes funéraires romaines dans des sépulcres celtiques, des tombeaux dans des tombeaux. Lorsque l'on médite un peu sérieusement sur ces bouleversements terribles, ces ravages solennels qui, sous la main d'un Dieu sage et bon, ont brisé les éléments et dépeuplé l'empire de la vie, on sent bientôt que si ces faits étonnants sont incompréhensibles en eux-mêmes, ils nous aident du moins à comprendre que la sagesse du Créateur n'est pas notre sagesse, et que souvent les raisons qui la meuvent fuient et disparaissent dans un lointain inaccessible à nos faibles regards.

Portons maintenant les yeux sur d'autres ruines, ruines morales, mais qui présentent non moins visiblement les traces d'un bouleversement qui est parti du monde supérieur à la nature physique, du monde de l'âme, d'où il s'est propagé dans ce qui est au-dessous[1].

Cette pensée a besoin d'être expliquée pour être saisie dans son vrai sens et dans toute sa portée. Il y a dans l'homme deux penchants, deux tendances : l'une, par laquelle il rapporte les choses à soi, l'autre

[1] En comparant ici, sous un point de vue particulier, la géologie à la philosophie morale, je ne cite les idées de M. Cuvier que comme un exemple; je pourrais citer au même titre celles de plusieurs autres géologues célèbres. Ils s'accordent avec lui à reconnaître, dans certains phénomènes que présente le globe, les traces d'un bouleversement, quel que soit leur système sur la cause immédiate de cette perturbation. C'est sur cet accord seulement que porte ma comparaison : je n'ai pris un exemple que pour rendre le raisonnement moins abstrait.

par laquelle, si elle était fidèlement suivie, il se rapporterait lui-même à Dieu, et s'ordonnerait relativement à l'ensemble des êtres; en un mot, la loi de jouissance, et la loi de devoir et de charité. Or, non-seulement ces deux penchants sont en nous dans un état de lutte, mais dans cette lutte qui tourmente le fond même de notre nature, la tendance égoïste, la tendance à la jouissance est plus vive, plus impérieuse, plus active que la tendance à l'ordre; il y a prédominance instinctive du premier de ces penchants sur le second. Cet état peut-il être considéré comme l'état normal et primitif de l'homme? Remarquez bien qu'il ne s'agit pas ici du simple fait d'un penchant à des jouissances sensibles : l'existence de cet attrait ne prouverait pas une dégradation originaire. L'homme étant un être à la fois spirituel et organique, on conçoit que cet attrait, à quelque degré, fasse partie de sa nature; on conçoit que l'homme aurait pu être créé avec ce genre de concupiscence. Mais il y a autre chose en lui, tel que nous le connaissons; et nous cherchons ici la cause, non de la concupiscence pure et simple, mais de la prédominance native de la concupiscence, ou du penchant par lequel il rapporte tout à soi, sur la tendance à s'ordonner par rapport aux autres êtres en s'ordonnant par rapport à Dieu. Pour qu'il ait été réduit à une pareille condition, ne faut-il pas qu'il y ait eu une grande perturbation dans les lois de la vie spirituelle qu'il avait reçue en nais-

sant? Qu'est-ce que la vie, qu'est-ce que la santé en général? Dans l'être organique il y a santé ou pleine vie lorsque chaque fonction vitale s'accomplit sans entraver l'exercice des autres fonctions, lorsque toutes s'accomplissent avec facilité, lorsque les plus importantes s'accomplissent avec une facilité proportionnée à leur importance même. Le contraire existe précisément dans l'homme, sous le rapport moral. L'instinct de la jouissance, qui est une des fonctions de son être, entrave, obstrue, s'il est permis de parler ainsi, l'exercice de l'autre fonction par laquelle il se rapporte à Dieu : la première s'accomplit facilement, la seconde ne s'exerce qu'avec peine, qu'à la condition d'une lutte violente; et pourtant elle est la fonction fondamentale, puisque l'ordre universel repose sur la subordination de chaque individu à la volonté de Dieu, principe, centre et fin de tous les êtres. Les lois de la vie ont été troublées dans l'homme; il y a eu désordre, maladie, altération de son être.

Cette vérité une fois reconnue, une grande lumière vient éclairer les mystères de la nature humaine. Quelles énigmes que les questions suivantes! Pourquoi, malgré l'estime et l'amour de la vérité, l'homme est-il ainsi fait que ses appétits intellectuels ont toujours besoin d'être excités, tandis que ses appétits sensuels ont, au contraire, toujours besoin d'être contenus?

Pourquoi les vérités les plus pures, les plus divines,

sont-elles si peu familières à notre esprit, qu'elles lui semblent presque étrangères; et pourquoi en même temps nous sont-elles si intimes? Pourquoi ont-elles, pour me servir d'une expression antique, une si étroite parenté avec notre intelligence, que lorsqu'elles nous apparaissent, nous sommes presque tentés de croire, avec Platon, que nous ne faisons que nous en souvenir?

Pourquoi poursuivons-nous avec une infatigable ardeur les biens sensibles, comme s'ils pouvaient remplir, par un bonheur vrai, la capacité de notre âme; et pourquoi sentons-nous, en les possédant, qu'ils y laissent un grand vide?

Pourquoi l'homme se tourmente-t-il à être heureux?

Pourquoi un sentiment de pudeur, de honte, de souillure, s'attache-t-il à la génération, à la transmission de la vie, tandis que nous comprenons d'un autre côté, que transmettre la vie, c'est s'associer en quelque sorte à l'acte auguste de la création?

Pourquoi cette espèce de seconde création, si noble aux yeux de l'intelligence, s'accomplit-elle sous des conditions physiques humiliantes?

Depuis six mille ans l'homme porte dans son intelligence, dans son cœur, dans son corps, ces énigmes, sceaux mystérieux que nulle philosophie n'a brisés. La doctrine seule de la chute opère cette merveille; par elle ces questions répondent, ces énigmes

parlent, et un enfant, à la lumière de cette doctrine, débrouillerait le chaos de notre être. On peut dire de la foi au péché originel, comme clef de la nature humaine, ce que Bossuet a dit de la foi à la Providence, comme explication suprême des discordances que le monde terrestre présente à nos regards. L'homme aussi ressemble à ces tableaux qu'on montre dans les cabinets des curieux : au premier coup d'œil, son être offre un assemblage de lignes irrégulières, confuses; mais lorsqu'on le regarde *par un certain endroit*, les lignes se ramassent, le plan du tableau se démêle, l'homme s'explique, de même que les vastes irrégularités qui caractérisent la configuration actuelle du globe se régularisent, à quelque degré, pour l'esprit, lorsqu'on les conçoit comme étant le résultat d'une perturbation.

On a très-bien prouvé que les causes naturelles qui produisent les changements partiels à la surface du globe, les causes qui se manifestent par la formation des dunes, des falaises, des alluvions, des volcans, ne suffisent point pour expliquer les grands phénomènes de perturbation qui sillonnent sa charpente. Il nous paraît également clair que nulle cause morale, si ce n'est la chute originelle, ne peut rendre raison des ruines de notre nature. Dira-t-on que les deux éléments qui la composent, l'esprit et le corps, donnent une raison suffisante des contrariétés qui s'y manifestent ? Nous avons déjà écarté d'avance cette expli-

cation, qui n'explique pas ce dont il s'agit. Il n'y a pas seulement dans l'homme deux ordres de penchants, mais une tyrannie de l'égoïsme sur la charité; il n'y a pas dans l'homme une simple qualité harmonique, mais un dualisme vicieux. Supposera-t-on que cet état provient de l'influence de l'éducation? car certains philosophes sont dans l'habitude de mettre sur le compte de l'éducation tout ce qui les embarrasse dans la nature humaine. Si une aussi vague allégation pouvait être de quelque poids, un mot suffirait pour la détruire. C'est que l'éducation, dans son ensemble, a précisément pour objet de contre-balancer la force de l'égoïsme. Ira-t-on enfin jusqu'à imaginer que la nature humaine est descendue par degrés au point où nous la voyons, et que sa corruption actuelle n'est que le dernier terme d'une série de corruptions successives? mais tous les monuments attestent que la nature humaine, telle que nous la sentons au dedans de nous n'est pas la nature d'aujourd'hui ou d'hier, mais celle de tous les temps; et l'histoire, loin de nous montrer cette loi de détérioration graduelle, fournirait plutôt les indices d'une marche inverse.

Plus nous examinons ce sujet, plus nous sommes convaincus que les inductions morales par lesquelles on remonte jusqu'au grand fait de la chute, n'ont pas moins de force que les inductions physiques d'où l'on conclut une antique perturbation du globe. Dans le second cas, les données de la raison frappent plus

vivement l'imagination, parce qu'elles s'appliquent à des objets palpables ; mais, dans le premier cas, elles sont appuyées par le sentiment. Le malaise qui est au fond de notre être nous avertit que l'équilibre de nos facultés a été rompu.

Nous ne disons point à ceux qui n'ont pas encore la foi, que ces idées doivent leur paraître aussi frappantes qu'à nous ; nous leur disons seulement qu'elles peuvent les disposer à comprendre ce mot de Tertullien, que l'âme humaine rend des témoignages qui prouvent qu'elle est naturellement chrétienne ; nous leur disons qu'ils peuvent déjà découvrir, entre les dogmes chrétiens et les besoins de notre nature, de secrètes harmonies que n'était pas digne d'entrevoir, dans son aveuglement superbe, la philosophie du dernier siècle, cette philosophie frivole et haineuse, qui, sortie de l'égout de la Régence comme d'un berceau, passa sa jeunesse à rire de Dieu, et vint enfin, dans son âge mûr, adosser son trône à l'échafaud de la Terreur. Depuis que les grandes tribulations ont commencé pour l'Église, nous avons vu parmi les hommes qui sont hors de son sein, deux races bien différentes, comme autrefois le peuple de Dieu, pleurant aux rives de l'Euphrate, en voyait deux aussi parmi les Gentils, qui l'entouraient. Les uns bravaient le Dieu d'Israël, tournaient en moqueries les choses saintes, et, dans leurs nuits impies, buvaient dans les vases sacrés, le vin de l'orgie et du blasphème. Les

autres, sans être encore adorateurs du vrai Dieu, ressentaient certaines impressions de sa majesté; ils vénéraient déjà dans son culte quelque chose de divin, et n'insultaient pas ceux qui se préparaient à relever les pierres du temple. Nous ne nous adressons qu'aux hommes de cette race; pour les autres, il serait doublement inutile de leur parler, car leurs oreilles sont fermées et leur règne finit. Si quelques-uns d'entre eux venaient encore souiller par des dérisions honteuses les plus graves objets qui puissent intéresser la pensée et la conscience humaine, nous nous rappellerions la conduite que les éphores de Lacédémone, de ce peuple parent des Israélites, trouvèrent bon de suivre, lorsque quelques mauvais sujets d'Orchomène eurent jeté de la boue sur les chaires d'où ces magistrats rendaient la justice. Pour toute vengeance, ils envoyèrent les hérauts crier, dans tous les quartiers de la ville : « Que tous les citoyens sachent qu'il est permis aux Orchoméniens de faire des sottises! »

CHAPITRE III.

Considérations générales sur la maladie produite par le péché, et sur ses remèdes.

Nous avons vu, dans les deux chapitres précédents, que les traditions antiques et l'observation de la nature humaine s'accordent à nous faire remonter jusqu'au grand fait de la chute, racontée dans la Genèse avec un ensemble de circonstances qui doivent réfléchir leur lumière sur toute l'histoire de l'humanité; car toute science profonde repose au sein des origines. Si la physiologie attache tant d'importance à étudier dans leurs germes les êtres organisés, la philosophie ne doit pas mettre moins d'empressement à rechercher aussi toutes les choses humaines dans leurs principes.

Nous pouvons étudier, dans le récit sacré, deux espèces de germes : nous y trouvons d'abord le crime qui fut la source, le type, le promoteur de tous les crimes. Nous y verrons aussi comme la première ébauche des moyens par lesquels l'homme doit coopérer à l'œuvre divine de la régénération.

La première chose qui frappe dans l'histoire du crime originel, c'est qu'il se composa de deux principes de désordre, qu'il fut un mélange d'orgueil et

de volupté. « Pourquoi Dieu vous a-t-il fait cette » défense? Si vous mangez de ce fruit, vos yeux se- » ront ouverts; vous serez comme des dieux, sachant » le bien et le mal. » Voilà le mot de l'orgueil. L'attrait des sens n'est pas indiqué moins clairement : ce fruit mystérieux flattait les appétits physiques, car il était beau et doux. D'ailleurs le trouble des sens, qui suivit la désobéissance, annonce qu'ils avaient eu aussi leur part dans la prévarication.

Si maintenant nous considérons tous les désordres dont la terre est le théâtre, nous verrons non-seulement qu'ils se rapportent, en dernière analyse, à ces deux principes, mais encore qu'ils ne peuvent pas ne pas s'y rapporter.

L'homme a au-dessus de lui Dieu à une distance infinie, et, dans les bornes du fini, ces intelligences supérieures auxquelles l'Ecriture donne aussi, dans un sens relatif, le nom de dieux. Il a au-dessous de lui tous les êtres inanimés, et immédiatement au-dessous de lui les animaux. Il est le premier des êtres qui sentent, et le dernier des êtres qui pensent. Pour rester ici-bas dans l'ordre, il doit demeurer dans la place que Dieu lui a donnée entre l'ange et la brute. Il ne peut sortir de cette place que par deux voies : en voulant s'élever au-dessus de ce qu'il est, et en descendant au-dessous. S'il s'élève, c'est l'orgueil; s'il descend, c'est la volupté, prise dans son sens le plus étendu : car il se rapproche des animaux en faisant

passer sa vie supérieure sous le joug illégitime des appétits sensuels, qui sont la loi des brutes. Dès qu'il pèche, il aspire donc à être un ange faux et superbe, ou un animal désordonné.

On peut opposer à ce que nous venons de dire le passage de saint Jean, qui assigne, non pas deux sources, mais trois sources, aux désordres de l'humanité. « Si quelqu'un chérit le monde, la charité du » Père n'est point en lui : car tout ce qui est dans » le monde est ou la concupiscence de la chair, ou la » concupiscence des yeux, ou l'orgueil de la vie[1]. » Outre l'orgueil et la volupté, l'apôtre désigne sous le nom moins clair de concupiscence des yeux un autre principe général de prévarication.

Les faits semblent aussi nous l'indiquer : l'amour excessif de la propriété, l'amour désordonné des richesses, qui n'est précisément ni la volupté ni l'orgueil, n'est-il pas aussi une source, première et tristement féconde de crimes de tout genre? Tel est, en effet, le sens dans lequel un grand nombre d'interprètes entendent la *concupiscence des yeux*, dont parle saint Jean, en désignant par là un fatal abus de l'intelligence, un désordre profond, bien différent des simples fantaisies auxquelles on donne souvent, dans le langage ordinaire, le nom de curiosité.

De cette diversité d'opinions jaillit un trait de

[1] Joan., 2.

lumière que nous devons recueillir ici. Malgré leur opposition apparente, l'une de ces interprétations rentre au fond dans l'autre. La curiosité vicieuse et l'amour désordonné de la propriété sont deux formes, l'une plus subtile, l'autre plus grossière et en quelque sorte matérielle, d'un même désordre radical. Comment la curiosité est-elle un vice, un abus de l'intelligence? La curiosité est vicieuse lorsque l'homme cherche à pénétrer des vérités qu'il lui est impossible ou qu'il lui serait dangereux de posséder actuellement. Certaines connaissances sont interdites à l'homme en général, dans sa condition terrestre : certaines connaissances, utiles à tels ou tels hommes, pourraient être dangereuses pour d'autres dans leur sphère particulière d'activité. Soit qu'elle cherche à franchir les bornes naturelles de l'intelligence humaine, soit qu'elle s'efforce de déplacer les bornes relatives que chaque homme doit respecter lorsqu'il veut faire un usage prudent et utile des forces de son esprit, cette curiosité est une coupable et funeste révolte contre l'ordre établi par le sage dispensateur de toutes les lumières; et, à la vue des nombreux désordres sociaux qu'enfante ce vice éminemment désorganisateur, on comprend comment ce mot de curiosité, qui souvent ne s'applique qu'à des bagatelles, est aussi le nom propre d'un grand dérèglement de l'intelligence.

Or voici ce qui caractérise ce désordre. Tout esprit qui est dans l'ordre considère la vérité non

comme sa propriété, mais comme le patrimoine commun de tous les esprits. Il veut la connaître pour la communiquer; il n'y cherche pas une jouissance solitaire et stérile, mais un trésor fécond qui enrichisse aussi les autres. Le vice de la curiosité renverse cet ordre. En tentant d'acquérir des connaissances placées au delà des limites sacrées de la raison et des besoins de cette vie, l'homme qui succombe à cette tentation spirituelle cherche des vérités qui soient son partage propre, son bien exclusif : il les reporte à sa satisfaction individuelle, et non à l'utilité commune : il veut pouvoir dire d'elles : Ceci est à moi et pour moi. La curiosité illégitime est donc, au fond, une sorte d'avarice intellectuelle : c'est l'amour excessif de la propriété transporté dans le domaine des esprits. L'égoïsme de la possession est une racine mauvaise, dont la tige change de formes et de couleurs suivant la nature du sol où elle est plantée. Dans les régions supérieures, dans les régions de l'intelligence, elle croît, elle monte sous une forme qu'on nomme curiosité : déposez-la dans les bas lieux, dans la poussière des biens terrestres, de la même sève elle y produit la cupidité rampante.

Les deux interprétations du mot de saint Jean, *la concupiscence des yeux*, quelque divergentes qu'elles paraissent au premier coup d'œil, se rapportent donc à un même désordre, un dans sa substance et différent par ses produits. Cette remarque nous aide à

comprendre comment ce désordre n'est lui-même qu'une sorte de production de l'orgueil et de la volupté mêlés ensemble. On conçoit d'abord que l'amour désordonné des richesses tient évidemment de l'orgueil : c'est l'orgueil matérialisé, l'orgueil prenant un corps, précisément comme la sobriété en fait de richesses est l'humilité dans l'ordre matériel. De la même manière on conçoit que la curiosité coupable, que cet égoïsme intellectuel qui veut la vérité pour soi, n'est lui-même que l'orgueil de la propriété sous son enveloppe la plus subtile. D'un autre côté, la volupté est aussi au fond de cette concupiscence des yeux. En général, on ne désire immodérément les richesses que pour accumuler sans frein les plaisirs des sens : l'avare lui-même, lorsqu'il se prive de leur jouissance actuelle, savoure la jouissance de penser qu'il a le pouvoir de se les procurer. Quant à la curiosité, elle est l'épicuréisme de la raison.

Voilà donc les origines du mal. Au fond de l'antre ténébreux d'où sort le fleuve impur, deux sources jaillissent : la concupiscence de la chair et celle de l'orgueil. Lorsque leurs eaux se confondent, la concupiscence des yeux résulte de leur mélange. Voilà, disons-nous, les origines du mal dans l'homme actuel ; et les choses se passèrent aussi de cette manière lorsque, faisant sa première irruption, le fleuve infernal souilla l'Éden. En se laissant emporter à l'attrait des sens, nos premiers parents voulurent s'at-

tribuer la propriété d'un bien dont il ne leur était pas permis d'user : en laissant pénétrer dans leur âme la parole d'orgueil, ils succombèrent à la curiosité de la science du bien et du mal; et la concupiscence des yeux, sous ces deux formes, sortit ainsi du premier orgueil et de la première volupté.

Mais il n'est pas seulement vrai de dire que toutes les prévarications se rapportent à ces deux principes. Comme ils ont été réunis dans la prévarication primitive, ils ont conservé une affinité intime qui fait que l'un appelle incessamment l'autre, qu'ils s'attirent, se soutiennent, s'exaltent mutuellement. Compulsez l'histoire du crime, choisissez dans les annales sataniques les grands types de l'orgueil humain, depuis Tibère jusqu'à Danton, vous verrez qu'ils ont été tous des géants d'impudicité; et si vos regards passent sur d'autres noms qui n'ont dû qu'à la débauche leur infâme célébrité, vous découvrirez, au fond de ces âmes gangrenées et tombant en lambeaux, quelque chose de honteusement vivace dans cette pourriture, un orgueil immense, dévorant, destructeur, qui aspirait à briser l'humanité comme un jouet.

Outre l'affinité par laquelle ces deux désordres s'attirent l'un l'autre, il y a entre eux une ressemblance qu'il est impossible de méconnaître. L'Église, dans une de ses hymnes quotidiennes, demande à Dieu les moyens de dompter l'*orgueil de la chair : carnis*

terat superbiam. Elle voit de l'analogie entre l'action de la volupté sur les sens et l'action de l'orgueil sur l'âme. Celle-là est une révolte particulière, la révolte de la chair contre l'esprit : l'orgueil est l'essence générale de toute révolte.

Mais il faut aller plus loin encore pour approfondir la nature du mal. Dans toute soumission au joug des sens il y a l'orgueil de l'âme : dans tout orgueil de l'âme, il y a soumission au joug des sens. L'homme qui se laisse dominer par les appétits physiques subordonne l'usage des choses matérielles, non à aucune règle générale d'ordre, mais au seul instinct de la jouissance individuelle; il se fait le centre du monde sensible : cette centralisation désordonnée est le caractère de l'orgueil, qui, s'il était poussé à ses dernières limites, se ferait le centre absolu de toutes les choses visibles et invisibles. Il est moins aisé de concevoir comment, dans tout l'orgueil de l'âme, il y a soumission au joug des sens; mais cette vérité est si importante qu'on nous permettra, nous l'espérons, de traverser ici rapidement quelques aspérités métaphysiques pour y arriver. L'orgueil est l'exagération de l'individualité. En tombant dans l'orgueil, nous cédons à la tendance qui porte l'individualité à tout concentrer en elle. Or, qui est-ce qui détermine visiblement notre individualité à chacun de nous? Saint Thomas a dit, en parlant de l'individualité en général, un mot

profond[1]. Mais, sans aller aussi loin ici, nous apercevons, du premier coup d'œil, que notre organisme, que l'enveloppe matérielle qui revêt, circonscrit, limite notre âme, a une très-grande part dans la constitution de notre individualité, prise dans son état présent. Lors donc que par l'orgueil notre individualité s'exagère, notre âme se courbe à son insu sous les lois du corps. Au moment où nous affectons la plus haute indépendance de l'esprit, nous devenons, par ce fait même, les esclaves de la matière.

On vient de voir comment le crime primitif portait en son sein le double germe de tous les fruits de mort ou de tous les crimes postérieurs. Mais à l'origine aussi parurent comme les germes des fruits de vie, ou des moyens par lesquels l'homme devait concourir à sa guérison. Nous ne parlons pas en ce moment de la promesse de la Rédemption faite à nos premiers parents, fondement suprême et unique du salut du monde. Nous voulons parler seulement du régime moral auquel l'homme doit se soumettre pour se disposer à la grâce de la régénération, et pour s'en appliquer les effets. Les bases de ce régime salutaire furent indiquées à l'homme sitôt après sa chute : la première ébauche lui en fut montrée, en attendant que le Christ vînt donner la perfection à tout ce qui était voilé par les anciennes figures. En étudiant sous

[1] *Materia signata est principium individuationis.*

ce rapport le récit de la Genèse, nous découvrirons des analogies merveilleuses entre les différentes parties du plan divin accompli et dévoilé sur le Calvaire, mais dont d'obscurs linéaments se dessinaient déjà à la sortie d'Eden.

Il fut dit à l'homme coupable : « Comment as-tu » appris que tu étais nu, si ce n'est parce que tu as » mangé du fruit que je t'avais défendu de manger? » Il fut aussi dit à la femme coupable : « Pourquoi as-tu » fait cela? » Et l'homme répondit : « La femme que » vous m'avez donnée pour compagne m'a donné de » ce fruit, et j'ai mangé. » Et la femme répondit : « Le serpent m'a trompée, et j'ai mangé. » Ainsi Dieu exigea d'abord de l'un et de l'autre l'aveu de leur faute, et l'aveu fut fait. Voilà la première confession imposée et reçue; les ancêtres du genre humain en donnèrent l'exemple à toute leur postérité. La confession fut aussi exigée de Caïn après le meurtre d'Abel : « Où est ton frère? » Mais Caïn la refusa : « Est-ce que je suis le gardien de mon frère? » Par ce refus sinistre il détourna loin de lui la grâce que les aveux d'Adam et d'Eve les disposèrent à recevoir.

Après avoir reçu cette confession, Dieu leur imposa une peine à chacun d'eux, et une peine commune à tous deux. La pénitence donnée à la femme fut celle-ci : « Je multiplierai tes angoisses avec tes enfante- » ments, et tu enfanteras dans la douleur. Tu seras » sous la puissance de ton mari, et il dominera sur

» toi. » La pénitence spéciale donnée à l'homme fut d'un autre ordre : « La terre sera frappée de malé-» diction sous ta main, et c'est à force de travail que » tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie. » Elle fera germer pour toi des épines et des ronces, » tu te nourriras des herbes de la terre, et tu man-» geras ton pain à la sueur de ton front. » La mort fut la pénitence commune, bien qu'elle fût signifiée seulement à Adam, dont la condition entraînait celle de la femme, os de ses os, et chair de sa chair.

Les deux peines capitales imposées à Adam et à Eve ont cela de commun, qu'elles consistent dans un joug, dans une dépendance qui s'appesantit sur eux. Mais le joug de la femme est attaché à sa qualité de mère et d'épouse : elle est dans la dépendance du fils dont l'enfantement lui impose la douleur, et du mari qui domine sur elle. L'homme est placé dans une dépendance : il est sous le joug de la nature rebelle et ennemie ; sa sujetion est attachée à sa qualité de roi dégradé de la création.

Ceci nous montre suivant quel ordre les deux moitiés du genre humain doivent supporter les maux qui forment la pénitence de l'humanité. Les douleurs de la famille pesant principalement sur la femme, elle doit être, autant qu'il est possible, déchargée des lourds travaux qui ont été particulièrement imposés à l'homme. Pour que le fardeau de la vie ne soit pas trop inégalement partagé, l'être fort doit apporter

dans un des plateaux de la balance tout ce que l'existence extérieure a de rude et de dur, pour faire le contre-poids des peines intimes qui sont accumulées dans l'autre.

Ainsi, nous voyons paraître à l'origine, deux remèdes contre le péché, l'aveu et la souffrance. Voilà les éléments constitutifs du régime pénitentiaire auquel l'homme a dû être soumis. Ils correspondent, en effet, aux deux principes du mal. L'humble confession est l'antidote suprême de l'orgueil, car l'essence de l'orgueil est de refuser de s'avouer à lui-même son existence; il cesse bientôt d'être, quand il a dit : Je suis; il s'évanouit en se reconnaissant. La souffrance, acceptée volontairement, est la médecine de la volupté. Et parce que les deux principes de toute maladie morale sont intimement unis, comme nous l'avons vu, chaque remède spécial pour l'un d'eux tend aussi par sa nature même, à guérir de l'autre.

Ni la souffrance, ni l'humiliation n'appartenaient à l'état primitif de l'homme : ni l'humiliation ni la souffrance ne le suivront dans son état de réintégration qui s'accomplira dans le ciel. Les traitements douloureux et dégoûtants que la médecine emploie ne conviennent non plus ni à la santé conservée, ni à la santé rétablie. Vous ne vous étonnez pourtant pas qu'on ordonne un vomitif à l'homme que la bile tourmente, ni que l'on coupe les chairs rongées par

la gangrène : pourquoi vous étonneriez-vous qu'on administre à ce malade moral qu'on appelle l'homme le remède humiliant de la confession, qui lui fait vomir l'orgueil, ou qu'on applique la mortification aux ulcères de l'âme?

Ces deux moyens de toute guérison spirituelle n'ont reçu que par l'institution du Christ l'efficacité propre aux sacrements : mais n'est-ce pas une chose admirable, que de les voir déjà montrés à l'homme immédiatement après sa faute? Portez vos regards de la chute à la rédemption, d'Eden à Gethsemani et au Calvaire : vous verrez que ce qui avait été prescrit à l'ancien Adam a été accompli d'une manière parfaite par celui que l'Écriture appelle l'Adam nouveau. Le Christ, l'innocence suprême, n'avait pas de fautes à confesser; mais, suivant l'expression énergique de saint Paul, il s'était fait *péché pour nous;* il se considérait comme enveloppé, revêtu de nos iniquités; il s'offrit en cet état à son Père, dans son agonie au jardin des Oliviers, et, d'après les saints docteurs, il fit alors comme la confession mystique de l'humanité tout entière : « Tous les crimes des hommes devien-» nent les crimes de son âme innocente; elle porte un » monde d'iniquités, mais mille fois plus pesant que » celui qu'elle porte par la force de sa parole; car elle » se joue en soutenant l'univers, dit l'Écriture, au » lieu qu'ici elle se plaint, dans le Prophète, que les

» pécheurs ont aggravé son joug, qu'ils ont mis sur » son dos le fardeau de leurs crimes [1]. »

Il accomplit d'une manière non moins parfaite la pénitence imposée originairement à l'homme. Il avait été dit à Adam : « La terre maudite produira pour » toi des épines et des ronces. » Et la terre produisit pour le Christ les épines et les ronces qui couronnèrent sa tête. Il avait été dit encore : « Tu mangeras » ton pain à la sueur de ton front. » Et le pain du Christ, la nourriture dont il avait faim et soif, c'était le salut du monde. Il mangea aussi ce pain à la sueur de son front; et dans la grotte de Gethsemani, sa sueur fut comme des gouttes de sang qui coulèrent sur la terre.

Il avait été dit à la femme : « Tu seras sous la » puissance de ton mari, » qui pourra être un homme méchant; et le Christ se plaça sous la puissance des méchants, qui dominèrent sur lui et le foulèrent aux pieds. Il avait été dit aussi à la femme : « Tu enfan- » teras dans la douleur; » et les interprètes des mystères nous apprennent que le Christ enfanta mystérieusement l'Eglise sur la croix, lorsque, de son cœur percé par une lance, coula le sang qui donne la vie au monde.

Ainsi le Sauveur, suprême médecin des âmes, a divinisé en lui ce qui avait été présenté dès l'origine,

[1] Massillon, *Serm. sur la Passion.*

aux auteurs de la corruption humaine, comme le double remède de la volupté et de l'orgueil. Cette corrélation est une des belles harmonies du monde spirituel. Quelques traits des mystères qui devaient être consommés dans la plénitude des temps apparaissent déjà à l'origine : dans les premières lueurs de sa foi, encore peu distincte à plusieurs égards, l'homme tombé vit dès lors comme l'ombre du Christ futur.

CHAPITRE IV.

Préparation, sous l'ancienne loi, au régime qui devait être institué sous l'Evangile.

En exigeant d'Adam et d'Eve l'aveu de leur faute, Dieu avait donné une leçon à tout le genre humain. Cette leçon ne dut pas se perdre dans la race des enfants de Dieu, dans la lignée des saints patriarches. Ils enseignèrent à leurs familles que lorsqu'on a eu le malheur de pécher, une humble confession faite à Dieu est le commencement de la conversion. Le plus simple bon sens indiquait l'utilité morale de cette pratique; mais il est probable que des idées d'un autre ordre s'y rattachaient aussi. Tout ce qu'Adam avait pratiqué était plein de figures profondes et mystérieuses, puisqu'il avait porté en soi les destinées du genre humain. On peut donc croire qu'en recommandant la pratique dont il s'agit, les patriarches y

voyaient un moyen de s'unir à ce qui était signifié par la première confession de celui qui avait été l'homme par excellence, et, en un certain sens, l'homme universel.

Cette confession faite à Dieu n'était pas un rit purement interne; elle prenait une forme extérieure dans le sacrifice expiatoire. Les cérémonies de l'expiation étaient comme le langage par signes, la parole typique de la confession du cœur. Par là l'homme avouait ses fautes, non-seulement en présence de Dieu, mais aussi en présence de ses frères, convoqués pour le sacrifice.

Le rit sacré de l'aveu des fautes ne fut pas seulement conservé par la législation mosaïque; il reçut d'elle une plus grande extension et une solennité plus grande. Ici deux espèces de témoignages peuvent être consultés. Nous avons d'abord les témoignages authentiques de la Bible; nous pouvons, en outre, interroger les traditions judaïques, consignées dans le Thalmud de Jérusalem et dans celui de Babylone. Ces deux recueils, rédigés par des docteurs juifs après l'établissement du christianisme, sont, à plusieurs égards, des monuments précieux des doctrines et des usages de l'ancienne Synagogue. On peut être sûr que, lorsqu'il y est question de certaines pratiques qui ont de l'analogie avec les rites chrétiens, ces pratiques remontent à une époque antérieure à l'Evangile. L'aversion des Juifs pour le christianisme nous

est une garantie de leur antiquité : la Synagogue n'eût pas toléré, elle eût réprouvé, comme une nouveauté sacrilége, tout usage qui n'eût été qu'une imitation des cérémonies de l'Église. Plusieurs de ces traditions talmudiques ont été recueillies par le Père Morin, dans son *Traité de la Pénitence*. Il y a joint d'autres passages extraits des écrits des rabbins postérieurs, qui méritent aussi d'être remarqués. Avant lui, Pierre Galatinus[1] avait déjà signalé plusieurs de ces témoignages. Des théologiens très-connus ont aussi constaté que le rit de l'aveu des péchés a existé sous la loi mosaïque, notamment le vénérable cardinal Bellarmin, qui a particulièrement insisté sur ce point[2]. Comme cette matière est généralement trop

[1] Voyez à la fin du volume la note qui est le complément de ce chapitre.

[2] Pour que personne ne puisse se méprendre sur le sens et le but de ce chapitre, je crois devoir y joindre les observations suivantes : 1° En affirmant qu'on retrouve dans l'ancienne loi et dans les traditions juives le rit de l'aveu des fautes, on n'assimile point cet usage à l'institution chrétienne, laquelle n'est pas seulement une pratique morale [illegible] *ex opere operato*, comme disent les théologiens. 2° Plusieurs des textes de l'Ancien Testament, relatifs à l'aveu des fautes, ainsi que d'autres citations faites dans ce chapitre, peuvent ou doivent s'entendre, non du pardon proprement dit, mais seulement de la rémission légale, car il n'y est pas question de la contrition du cœur. Si l'on suppose qu'elle devait intervenir dans les sacrifices expiatoires qui comprenaient une déclaration du péché, cet aveu n'était, dans ce cas même, qu'une pratique morale propre à exciter le repentir. 3° Il n'est pas étonnant que la loi mosaïque ait été, sous ce rapport aussi, une figure et une préparation de la loi évangélique, en prescrivant l'aveu des fautes dans un certain nombre de cas déterminés.

peu connue, nous ne craindrons pas d'entrer ici dans quelques détails.

Le Rituel de la fête des Expiations, contenu dans le seizième chapitre du Lévitique, peut nous donner ici de grandes lumières. C'est particulièrement dans ce Rituel que se réfléchit et se résume la doctrine de l'Ancien Testament sur la purification des péchés. La cérémonie qui s'accomplissait en ce jour ne se rapportait pas à une expiation particulière, mais à une expiation universelle de toutes les fautes commises durant le cours de l'année, dans le sein du peuple de Dieu. Ce grand objet nous est annoncé par ces solennelles paroles : « Au dixième jour du septième mois, » vous affligerez vos âmes; vous ne ferez aucune œu» vre de vos mains, soit ceux qui sont nés en votre » pays, soit ceux qui sont venus du dehors et qui sont » étrangers parmi vous.

» C'est en ce jour que se fera votre expiation et la » purification de tous vos péchés, et que vous vous » purifierez devant le Seigneur.

» Car c'est le sabbat du repos, et vous y affligerez » vos âmes par un culte religieux, qui sera perpé» tuel.

» Cette expiation sera faite par le (grand) prêtre, » qui aura reçu l'onction sainte, dont les mains au» ront été consacrées pour faire les fonctions du sa» cerdoce à la place de son père; et s'étant revêtu de » la robe de lin,

» *Il expiera le sanctuaire, le tabernacle du té-* » *moignage, et l'autel, et les prêtres aussi, et tout le* » *peuple.* »

Sans vouloir scruter ici dans toute sa profondeur le sens de cette cérémonie expiatoire, nous remarquerons seulement les traits qui se rapportent à notre sujet. Il y a d'abord le sacrifice sanglant : le grand-prêtre immole un veau et un bouc, et avec le sang il fait des aspersions mystérieuses : « Il purifiera, dit le » texte sacré, le sanctuaire des impuretés des enfants » d'Israël, et des violations de la loi, et de tous leurs » péchés[1]. »

L'immolation des victimes, substituées à l'homme pécheur, était la plus haute expression de la nécessité de la souffrance comme moyen d'expiation. A ce dogme se rattachaient toutes les œuvres de mortification corporelle, par lesquelles l'homme infligeait une punition à sa chair corrompue. Outre son objet principal, le sacrifice sanglant rappelait donc au peuple qu'il devait accomplir les pratiques de pénitence, pour se mettre en rapport avec la puissance purificatrice, et participer au remède divin.

Mais un autre rit faisait partie de l'expiation : « Le » grand-prêtre *offrira* le bouc vivant, et, lui ayant » mis les deux mains sur la tête, *il confessera toutes*

[1] Et expiet sanctuarium ab immunditiis filiorum Israël, et a prævaricationibus cunctisque peccatis (v. 16).

» *les iniquités d'Israël, toutes leurs offenses et tous* » *leurs péchés*[1]; il en chargera avec imprécation la » tête de ce bouc, et l'enverra au désert par un homme » destiné à cela; et après que le bouc aura porté tou- » tes leurs iniquités dans un lieu solitaire, et qu'on » l'aura laissé aller dans le désert, Aaron retournera » au tabernacle[2]. »

En commentant ce passage du Lévitique, Estius fait cette remarque : « La confession des péchés par » le grand-prêtre, au nom de tout le peuple, ne se » bornait pas à dire, en général, que le peuple avait » péché; car ce n'eût pas été confesser *toutes les ini-* » *quités des enfants d'Israël, toutes leurs offenses et* » *tous leurs péchés*. Elle n'était pas non plus tellement » détaillée, qu'elle contînt l'énumération de toutes

[1] La version arabique dit : *lorsqu'il les aura récités à la tête* (aux oreilles) de l'animal : *cumque recitaverit illa ad caput hirci* (*Bib. Max.*).

[2] Dans la *Synopsis criticorum*, publiée à Londres en 1669, l'annotateur pense que le vrai sens n'est pas : *Il confessera toutes les iniquités*, etc., mais : *il fera jeter sur lui la peine des iniquités*. Cette interprétation est contraire au sens communément suivi par les anciennes versions, par les commentateurs chrétiens, et, comme nous allons le voir, par les docteurs juifs. Quoique le Rituel de l'Eglise anglicane recommande, dans certains cas, l'aveu des fautes, il est probable qu'en donnant la préférence à une manière de traduire qui a peu de partisans, l'annotateur en question a obéi, sans le savoir peut-être, à un sentiment d'aversion pour la confession catholique, et qu'il n'a pas été fâché d'effacer, dans l'ancienne loi, une prescription qui a quelque analogie avec une pratique généralement repoussée par le protestantisme.

» les fautes commises par chacun d'eux. Le grand-
» prêtre ne pouvait pas tout savoir; une pareille con-
» fession eût été trop longue, et un seul jour n'aurait
» pu y suffire. Mais il énumérait les prévarications,
» selon les espèces de péchés qu'il savait régner parmi
» le peuple[1]. »

Cette énumération, si elle avait effectivement lieu, devait varier suivant l'état des mœurs à chaque époque. Quoi qu'il en soit, le Thalmud de Jérusalem rapporte une formule générale de prière et de confession que prononçait le grand-prêtre au nom du peuple, en imposant les mains sur la tête du bouc symbolique : « Seigneur, j'ai péché, j'ai agi par malice, j'ai
» persévéré dans des pensées et des intentions mau-
» vaises, et je me suis égaré dans une route lointaine.
» Le mal que j'ai fait, je ne le ferai plus. Que ce soit
» votre volonté et votre bon plaisir, Seigneur Dieu,
» d'expier toutes mes prévarications, de pardonner
» toutes mes iniquités, et de me remettre toutes mes
» fautes. »

[1] Hinc sacerdotis pro universo populo peccatorum confessio non ita fiebat in genere, ut tantum profiteretur populum peccasse : hoc enim non esset confiteri omnes iniquitates filiorum Israël, et universa delicta atque peccata eorum. At neque tamen confessio illa ita particularis erat, ut singulorum peccatorum a singulis commissorum enumerationem contineret. Neque enim ea omnia scire poterat sacerdos, et fuisset ea sacerdotis confessio nimis longa, nec unius diei, sed fiebat enumeratione peccatorum, secundum species eorum quæ sciret in populo regnare. Estius, *apud. Bibl. Maxim. Version.*

Un autre livre donne cette formule : « En impo-
» sant ses deux mains sur l'animal, il dit : Oui, Sei-
» gneur, j'ai agi avec perversité, j'ai prévariqué, j'ai
» péché, moi et les miens, contre vous. Je vous en
» prie, Seigneur, pardonnez les iniquités, les rébel-
» lions, les péchés, par lesquels moi et les miens nous
» sommes révoltés et avons péché contre vous; par-
» donnez, suivant ce qui est écrit dans la loi de Moïse
» votre serviteur : *Puisqu'en ce jour se fait l'expia-*
» *tion*, etc. Et alors le peuple répond : Béni soit le
» nom de la gloire de votre règne, éternellement et
» au delà! »

Saisissons maintenant l'ensemble de ces mystérieuses cérémonies. Ce qui s'accomplissait sur l'un des deux boucs symboliques nous montre comme moyen d'expiation la confession des fautes; ce qui s'accomplissait en l'autre, disait que le glaive de la mortification était aussi nécessaire au pécheur. Rapprochez ces deux vives et grandes leçons de ce qui avait été signifié au premier homme après sa chute : quelle correspondance merveilleuse! Au peuple d'Israël sont présentés les mêmes remèdes déjà indiqués à l'origine du genre humain; mais ces deux remèdes se coordonnent à l'immolation d'une victime sainte, représentée par le bélier, qui avait eu une signification si mystérieuse dans le grand sacrifice d'Abraham. Et il est vrai aussi que l'humiliation de l'aveu, les souffrances de la mortification tirent leur vertu du Christ,

source et modèle de toute expiation. Par une de leurs faces les symboles de cette fête regardaient Adam, par l'autre le Christ; ils réfléchissaient à la fois les leçons de l'Eden et les vérités du Calvaire.

Outre la confession commune que le grand-prêtre faisait dans la fête des Expiations au nom du peuple, des confessions individuelles étaient prescrites, comme on le voit dans le Rituel d'une offrande qu'un particulier faisait pour l'expiation de ses fautes propres. Avant de la présenter, le pécheur devait, dit la Vulgate, *faire pénitence pour son péché*[1]; mais le sens de cette expression générale est déterminé dans le texte samaritain, la paraphrase chaldaïque, et les versions syriaque et arabique, qui disent : *Il confessera ce en quoi il a péché*[2]. La version des Septante dit aussi : *Il manifestera, il révélera sa faute.* Cette prescription se trouve encore marquée dans le cinquième chapitre du livre des *Nombres*.

A cette occasion, le juif Philon nous apprend pourquoi les restes de la victime offerte pour le péché devaient être mangés en secret par les prêtres seuls,

[1] Vir, sive mulier, cum fecerint ex omnibus peccatis quæ solent hominibus accidere, et per negligentiam transgressi fuerint mandatum Domini, atque deliquerint, *confitebuntur peccatum suum*. Num., c. v, v. 6, 7.

[2] Et confessus id fuerit in quo peccavit. *Text. Samarit.* — Deteget peccatum. *Vers. Septuag.* — Confitebitur peccatum in quo peccavit. *Parap. Chald.* — Et fassus fuerit se peccasse ea in re. *Vers. Syriac.* — Deinde confessus fuerit id in quo peccavit. *Vers. Arabic.*

dans l'intérieur de leur appartement, et sans y admettre les gens de leur maison : c'était pour empêcher qu'on ne vînt à savoir quelque chose des fautes que ceux qui avaient fait l'offrande avaient avouées en la présence des seuls prêtres. Cette remarque de Philon, qui écrivait au commencement de l'ère chrétienne, avant la destruction du Temple et de la Synagogue, suffirait pour prouver que le passage du Lévitique dont nous venons de parler était entendu en ce sens qu'il prescrivait une confession individuelle; il suffirait pour prouver qu'en recommandant cette pratique, les rabbins postérieurs n'ont fait que perpétuer un usage ancien.

Cet usage dut, ce semble, être fortement ébranlé, lorsqu'après la dispersion du peuple juif par toute la terre, les tribus se confondirent. La hiérarchie sacerdotale, qui était attachée à la tribu de Lévi, disparut par l'effet de cette confusion : il n'y eut plus dès lors ni grand-prêtre pour faire la confession du peuple à la fête des Expiations, ni prêtres pour recevoir les aveux des pénitents dans les cas déterminés par la loi. Mais cette pratique était tellement enracinée dans les croyances juives, qu'elle a survécu à la désorganisation du culte auquel elle était liée. Les rabbins ont continué d'enseigner que *la pénitence est la colonne du monde,* et de ranger la confession parmi les œuvres de la pénitence. « Il est nécessaire, dit l'ancien livre » Beth Midoth, que le pénitent confesse clairement et

» nettement la honte et l'opprobre de ses œuvres : s'il » hésite à cet égard, il n'est pas possible que sa résipiscence soit parfaite. »

Ils trouvèrent même une nouvelle raison de cette nécessité dans l'impossibilité survenue, depuis la destruction du Temple, d'offrir les sacrifices prescrits par la loi. « Depuis que la maison du sanctuaire a été » renversée par nos péchés, disait un célèbre rabbin » nommé Moïse, il ne nous reste plus que l'expiation » accomplie par des paroles : c'est pourquoi, dans la » fête des Expiations, nous sommes tous obligés à la » pénitence et à la confession. » C'était parmi eux une maxime reçue, d'après les paroles des deux Thalmuds, que chaque pécheur devait, dans certains cas, déclarer les fautes qu'il avait commises : *Telle est la doctrine*, dit le Thalmud de Jérusalem.

Mais, pour bien comprendre le sens de cette prescription, il faut tenir compte de la distinction entre les péchés commis contre Dieu et les péchés commis contre les hommes. Cette distinction fut faite par les rabbins; ils décidèrent que les péchés qui troublaient les rapports de justice et d'union que l'on devait entretenir avec le prochain, devaient être confessés en présence des hommes, à moins que cet aveu ne fût une occasion de scandale; mais que les péchés contre Dieu devaient être confessés à Dieu seul. La raison qu'ils en donnent, c'est qu'il est inconvenant et même dangereux de divulguer les choses que l'on a com-

mises secrètement. On conçoit qu'ils aient insisté sur cette distinction, depuis que les Juifs n'avaient plus de prêtres qui fussent à la fois les représentants de Dieu et les régulateurs des consciences. Mais, sous l'une ou l'autre des deux formes que cette règle consacre, la nécessité de la confession fut maintenue. Quelques rabbins conseillaient même, conformément à un ancien usage, d'écrire en caractères secrets les fautes que l'on avait commises, afin d'avoir, par ce moyen, comme un mémorial permanent de pénitence.

Les idées juives sur l'aveu des fautes donnaient lieu, dans certains cas, à une démarche extraordinaire, qui montre bien l'importance que l'on attachait à ce rit. Lorsqu'un homme contre lequel un autre avait péché venait à mourir avant que celui qui lui avait fait tort eût obtenu de lui son pardon, celui-ci prenait dix hommes avec lui, les conduisait au sépulcre de l'offensé, et là, en leur présence, il disait : *J'ai péché contre le Seigneur Dieu d'Israël et contre cet homme, de telle et de telle manière.* Dieu, les vivants et les morts entendaient cet aveu, qui semblait ensevelir les injustices sous la tombe même de leur victime.

Toutes ces maximes, tous ces usages n'étaient évidemment qu'une application, et dans certains cas une extension, de ce qui avait été établi dans les lois de Moïse, relativement à l'aveu des fautes. Quant à l'autre branche des œuvres de pénitence, savoir, ces

privations matérielles que nous désignons d'ordinaire sous le nom de mortification, personne n'ignore qu'elle occupait une place considérable dans le code sacré des Hébreux. Les dures pratiques qui mortifiaient le sens du tact, les vêtements déchirés et couverts de cendre, qui étaient la tristesse pour les regards, comme les soupirs, les gémissements vers le ciel, les lugubres concerts de repentir étaient la tristesse pour l'ouïe; les abstinences par lesquelles on domptait les deux autres sens, plus spécialement relatifs à la vie physique, le goût et l'odorat; tous ces divers remèdes, qui attaquaient dans les cinq organes extérieurs la concupiscence ou la prédominance des appétits sensuels, tous ces moyens, dis-je, se produisant comme des dépendances d'un moyen plus radical, comme une espèce de sombre rayonnement du jeûne, qui attaquait le foyer même de cette concupiscence dans l'intérieur de l'organisme, tout cela est écrit trop visiblement dans une foule de passages de l'Ancien Testament, pour qu'il soit nécessaire de faire ici autre chose que de le rappeler.

Ce n'est pas encore ici le lieu de montrer les différences qui existent entre les règlements mosaïques et celles des institutions chrétiennes avec lesquelles ils ont de l'analogie. Nous avons dû seulement, pour bien saisir les développements et la suite du plan divin, établir cette vérité importante : que les deux bases du traitement moral qui furent indiquées

à l'origine n'ont pas été seulement conservées par la législation donnée au peuple de Dieu, mais qu'elles y sont devenues le principe de tout un ensemble de règlements qui étaient comme l'organisation divine de la pénitence. Le peuple choisi vivait sous un régime qui, pris dans ce qu'il avait de fondamental, était, quoique dans un état encore imparfait, un traitement moral, correspondant à la maladie de l'humanité. Sous ce rapport comme sous les autres, Israël annonçait et préparait l'Eglise. Or il entre dans le gouvernement de la Providence que toutes les croyances saintes, tous les éléments de vie morale qui existent dans une société, se résument et se personnifient de temps en temps dans certains hommes supérieurs qui en sont comme les types vivants. Depuis l'avénement du Christ il y a eu constamment dans l'Eglise des hommes éminents en foi et en amour, qui ont offert en eux, autant que l'imperfection humaine le permet, toute l'image du Sauveur; de telle sorte néanmoins que chacun d'eux a reproduit plus particulièrement certains traits de cette image. De même il y a eu des hommes qui ont été comme des copies anticipées du Christ, mais avec des diversités et des nuances qui font que chacun d'eux est la figure particulière d'un des mystères du Rédempteur. Isaac a figuré le sacrifice, Joseph la délivrance, Job la patience, Jonas la sépulture, Jérémie les douleurs immenses de l'Homme-Dieu. Dans ce chœur de vénérables figures

apparaît David avec des attributs qui lui sont propres; car il a été dans l'ancien peuple la personnification la plus parfaite de la doctrine de la pénitence.

Par l'expiation qu'il a accomplie pour ses propres fautes, David a été une image de l'expiation que Jésus-Christ devait accomplir pour les péchés du monde, comme il a reproduit aussi dans son double crime une image du double crime d'Adam, source de tous les péchés du monde. La volupté le séduisit, l'orgueil le subjugua, l'orgueil, sous la forme la plus hideuse et la plus complète, sous la forme du meurtre. L'essence de cette passion, qui subordonne tout à soi, est de vouloir briser tout ce qui lui résiste. Si l'œil de notre âme avait un regard plus pénétrant, nous verrions qu'il y a du sang caché au fond de tout orgueil. Cela fut éminemment vrai de l'orgueil d'Adam, car, averti que son crime devait enfanter la mort, il fut le meurtrier de sa postérité.

La volupté avait séduit David, mais il en attaque le principe par le remède que Dieu a spécialement préparé pour ce désordre. Il devient le type de la mortification, il mange un pain qui est pour lui comme de la cendre, et il boit ses larmes mêlées à un vin amer. Au jeûne physique il joint une sorte de jeûne social, en se séparant du monde, en se renfermant dans une retraite semblable à celle du passereau solitaire.

L'orgueil l'avait subjugué, mais il brise son joug

par l'aveu de son crime. Et quel aveu! Ce n'est pas une confession particulière, c'est une confession à tout un peuple, aux générations futures, à tous les lieux, à tous les siècles. Il ne la murmure pas à voix basse, il ne la parle pas, il la chante pour la faire retentir plus loin dans la mémoire des hommes. Quelle admirable énergie de langage! quelle puissance et quelle vérité de sentiments! Comme il parcourt toute l'échelle du cœur, tous les *degrés d'ascension* d'une âme qui, du fond de l'abîme, monte vers Dieu! Comme sa voix, après avoir *rugi les gémissements de son cœur,* soupire une douleur plus calme; puis se relève, se dilate dans la confiance, et finit par s'épanouir, radieuse et triomphante, dans les chants extatiques de l'amour! Ce sublime testament de pénitence, il l'avait légué à toutes les âmes qui passent sur cette terre, aux pécheurs repentants pour leur inspirer la confiance, aux criminels endurcis pour les attendrir, aux justes pour les édifier. Les âmes ont répondu à son appel; elles y ont répondu bien au-delà de ce qu'il pouvait humainement prévoir. Celui qui sait combien il y a de flots dans la mer et combien de larmes dans l'œil de l'homme; celui qui voit les soupirs du cœur quand ils ne sont pas encore, et qui les entend encore quand ils ne sont plus; celui-là seul pourrait dire combien de pieux mouvements, combien de vibrations célestes a produits et produira dans les âmes le retentissement de ces merveilleux accords, de ces

cantiques prédestinés, lus, médités, chantés à toutes les heures du jour et de la nuit, sur tous les points de la *vallée des larmes*. Ces psaumes de David sont comme une harpe mystique suspendue aux tours de la vraie Sion. Sous le souffle de l'esprit de Dieu elle rend des gémissements infinis qui, roulant d'écho en écho, d'âme en âme, réveillant dans chacune d'elles un son qui s'unit au chant sacré, se répandent, se prolongent et s'élèvent comme l'universelle voix du repentir. Et pourquoi ne penserions-nous pas que ces hymnes saints ne sont pas seulement à l'usage de ceux qui vivent sous le soleil, et qu'ailleurs ils sont connus aussi et goûtés? Pourquoi croirions-nous que les âmes sorties de la terre d'épreuve, mais retenues encore dans celle de l'expiation, aient oublié les expressions inspirées que leur avait apprises le prophète de la pénitence? Pourquoi, sans articuler les mots des langues terrestres, qui sont l'enveloppe mortelle de la pensée, ces âmes ne conserveraient-elles pas comme une prononciation idéale de ces divins gémissements? J'aime à croire qu'ils n'expirent qu'à la porte de ce séjour où, la nature humaine étant enfin purifiée de toutes les suites des convoitises déréglées et de l'orgueil, tout désordre et toute douleur s'évanouit à jamais dans l'harmonie, inexplicable en pensées terrestres, du sacrifice et des chastes voluptés de l'humilité et de la gloire.

CHAPITRE V.

Du dogme de l'Incarnation dans ses rapports avec la doctrine catholique sur les sacrements.

Après avoir vu comment les deux moyens de guérison morale correspondant à la double maladie de l'humanité, furent indiqués à l'homme dès l'origine, nous avons maintenant à examiner la réalisation complète et la perfection de ce traitement divin à partir de l'Evangile. Mais, pour bien comprendre ceci, nous devons d'abord arrêter nos pensées sur le dogme fondamental du christianisme, l'Incarnation du Verbe. Toutes les institutions chrétiennes sont comme une dérivation de cette vérité, qui est leur centre, qui leur imprime à toutes son caractère, qui leur donne leur efficacité et leur vie : et il serait aussi impossible de concevoir l'économie du christianisme et les fonctions mêmes d'une seule de ses parties en faisant abstraction de ce dogme, qu'il serait impossible de concevoir le système planétaire sans le soleil autour duquel il tourne, les phénomènes des couleurs sans le rayon lumineux, la vie de la nature, la végétation même d'une seule plante, sans l'influence intime du feu vital.

L'Incarnation n'est pas une simple manifestation de l'intelligence divine sous une forme humaine;

elle n'est pas une simple communication de la force de Dieu à la faiblesse de l'homme : elle est essentiellement l'*union* de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Verbe. Ceci est du catéchisme : mais qu'il serait à désirer que plusieurs philosophes de nos jours, avant d'écrire sur la religion chrétienne, prissent la peine de lire le catéchisme ! Ils seraient moins hardis à imaginer, entre les dogmes chrétiens et les croyances de l'antiquité païenne, des analogies trompeuses, pour en conclure que le christianisme n'est qu'une émanation des religions antérieures.

Les idées de l'antiquité païenne sur les communications de Dieu avec l'homme se sont produites de deux manières, dans les *théophanies* et dans les *apothéoses*. La doctrine des théophanies a plané sur les religions orientales. Le polythéisme grec et romain, dans lequel on retrouve aussi les théophanies, se rattache plus spécialement à la doctrine des apothéoses. Le dogme chrétien est séparé de ces deux doctrines par les différences les plus profondes.

Qu'était-ce que la croyance aux théophanies? Elle supposait que les dieux, pour se manifester aux hommes empruntaient de temps en temps au monde sensible diverses formes dont ils s'enveloppaient accidentellement : tantôt celle d'un animal, tantôt celle d'un homme. C'était comme un vêtement, un manteau qu'ils prenaient pour s'en dépouiller peu de

temps après : il y avait là une conjonction passagère, mais non pas une union proprement dite. Qui ne voit que de pareilles idées sont fort loin de ressembler au dogme chrétien, qui implique l'union réelle de la nature divine et de la nature humaine; union personnelle d'où résulte l'unité du Christ, de même que l'union de l'âme et du corps en chacun de nous résulte de l'unité de l'homme; union par conséquent la plus profonde, la plus intime que l'on puisse concevoir, et qui est bien au-delà de celle que pourrait produire la plus parfaite conformité d'affection et de volonté; union enfin, non pas seulement durable, mais permanente, éternelle. Le dogme chrétien, loin de pouvoir être assimilé aux idées antiques sur les théophanies, en diffère au moins aussi essentiellement que l'union personnelle de l'âme et du corps, dans chaque homme, est différente des relations qui s'établissent entre l'homme et l'habit qu'il revêt aujourd'hui et qu'il aura déposé demain.

Quant aux idées grecques sur l'apothéose, laquelle n'était qu'une exaltation de l'homme, une participation plus grande aux attributs des êtres supérieurs, il est évident qu'elles ressemblent bien moins encore au mystère fondamental du christianisme.

Mais si l'union intime de la nature divine et de la nature humaine est le fait radical du christianisme, la religion tout entière doit porter l'empreinte de cette union, ou plutôt elle doit être toute pénétrée des con-

séquences qui en découlent : on doit trouver, dans chacune de ses parties, comme un rejaillissement de l'Incarnation. Supposez une religion qui n'admettrait d'autre union de Dieu et de l'homme qu'une union d'intelligence et de volonté : dans une religion semblable, tous les moyens par lesquels la grâce divine se communique devraient être dans leur essence purement intérieurs; il ne devraient être liés à aucun signe matériel. Par la même loi de proportion et d'analogie, les moyens qui communiquent la grâce doivent avoir une double essence, invisible et visible, spirituelle et corporelle, dans une religion fondée sur le dogme du *Verbe fait chair;* et toute altération de ce dogme tend à produire, dans les diverses parties de la religion, dont il est le centre et le cœur, des altérations correspondantes qui s'étendraient de proche en proche à toute l'organisation du culte, et jusqu'aux plus petites fibres du corps mystique du Sauveur, l'Eglise.

Le mystère de l'Incarnation a été attaqué, dans les premiers siècles, par deux grandes hérésies qui se sont reproduites, sous diverses formes, dans les périodes suivantes. L'arianisme corrompait directement le dogme de la Trinité, et, par un contre-coup nécessaire, celui de l'Incarnation : mais les deux principales hérésies qui altérèrent directement ce dernier dogme furent le nestorianisme et l'eutychianisme, ainsi appelés du nom de leurs auteurs. Or toute héré-

sie a deux noms, parce qu'elle a deux origines. Elle a son origine de fait dans les hommes qui l'ont fait apparaître dans le monde; elle a son origine métaphysique dans certaines doctrines antérieures qui la contenaient en quelque sorte dans leur sein. De là deux noms : d'abord, le nom historique, populaire, connu de tous, qui est, suivant la remarque de Bossuet, comme un signe imprimé au front de chaque hérésie pour marquer sa nouveauté : en second lieu, un autre nom que les hérésies peuvent recevoir dans l'examen philosophique des doctrines, un nom caractéristique, qui a pour but d'exprimer leurs relations avec d'autres erreurs, et leur filiation rationnelle. Sous ce second rapport, le nestorianisme et l'eutychianisme mériteraient de subir des noms empruntés au vocabulaire du paganisme; car ils ne tendaient à rien moins qu'à substituer au dogme chrétien de l'Incarnation des idées dérivées des vieilles erreurs de l'antiquité.

A quel terme aboutissait l'hérésie nestorienne? Par cela même qu'elle niait l'union personnelle du Verbe divin à la nature humaine, elle n'admettait entre Dieu et l'homme, dans le Christ, qu'une union morale, analogue à celle qui existe entre chaque juste et Dieu, mais seulement dans un degré plus éminent : elle réduisait ainsi l'Incarnation à une simple apothéose.

A quel terme aboutissait la doctrine eutychienne?

Affirmant que la nature humaine du Christ avait été *absorbée* dans sa nature divine, elle ne pouvait considérer, elle ne considérait la chair du Christ que comme une apparence sans réalité et sans efficacité : elle réduisait ainsi l'Incarnation à une simple théophanie, conformément aux doctrines favorites de l'ancien panthéisme indien.

Supposez pour un instant que le christianisme repose sur la doctrine eutychienne ou nestorienne, et cherchez quelle devrait être, dans cette supposition, l'essence des sacrements pour qu'ils fussent en harmonie avec le dogme fondamental; voici ce que vous trouverez : De même que, suivant l'eutychianisme, la chair du Christ n'était qu'une apparence, un simple phénomène qui ne faisait que manifester la présence du Verbe divin, de même la partie matérielle des sacrements ne devrait être qu'un pur signe, un simple emblème de la grâce divine.

De même que, dans la doctrine nestorienne, il n'existait entre Dieu et l'homme, dans le Christ, qu'une union morale, une union de volonté; de même, dans les sacrements, il ne devrait y avoir aussi entre leur partie matérielle et leur partie spirituelle, entre le rit extérieur et la grâce, qu'une sorte de conjonction morale, en ce sens que le rit extérieur n'aurait d'autre propriété que celle de disposer l'homme à recevoir la grâce.

Si les deux grandes hérésies dont nous venons de

parler n'ont pas déduit de leur doctrine sur l'Incarcation ces conséquences relatives aux sacrements, il ne faut pas s'en étonner beaucoup. Par un concours de causes que l'histoire constate, l'activité intellectuelle, l'agitation de la raison n'a pas tardé très-longtemps à s'assoupir dans ces deux sectes, à partir de la condamnation du monothélisme. Leurs doctrines se sont immobilisées, pétrifiées; mais il est vraisemblable qu'elles eussent produit, entre autres, les conséquences qui viennent d'être signalées, si la fièvre de la controverse eût continué de les pousser en avant. On peut sans doute nier la tradition catholique sur l'Incarnation, et retenir, de fait, des débris de cette même tradition relativement aux sacrements par lesquels les mérites du Christ sont appliqués aux hommes; mais, outre qu'en rejetant l'enseignement de l'Église sur un dogme, on ébranle la base de la foi à tous les dogmes chrétiens, les affinités intimes des doctrines finissent toujours par se développer extérieurement[1]; et comme les sacrements sont en quelque sorte les organes divins de l'Incarnation, toute

[1] Nous saurions peut-être que ces affinités se sont produites à un certain degré dans l'histoire même des deux sectes dont nous venons de parler, si nous connaissions mieux les opinions soutenues par quelques-uns de leurs théologiens, qui ont voulu introduire des idées opposées à la doctrine de leurs vieux Rituels. J'en trouve un exemple dans l'eutychianisme professé par les coptes jacobites. Au douzième siècle, deux de leurs patriarches, Jean et Marc, voulurent abolir la confession et l'absolution; voici comment un écrivaint oriental, Abulbircat

doctrine concernant les sacrements doit finir par porter les vestiges des blessures qui sont faites à ce dogme, qui est la substance même du christianisme.

C'est ce que nous fait voir clairement l'histoire du protestantisme, qui n'a pas été frappé de la même immobilité que les sectes anciennes dont il vient d'être question : condamné, au contraire, par son principe même, à voyager de doctrines en doctrines, forcé d'être le Juif errant de l'intelligence, il traîne et déroule, dans son passage à travers les nations, la longue chaîne des erreurs dont le premier anneau est attaché à l'arbre de la révolte que Luther planta dans la chrétienté. Tant que la foi à l'Incarnation du Verbe domina dans les églises protestantes, la plupart de celles-ci, bien qu'elles eussent retranché plusieurs sacrements reconnus par l'Église universelle, se tinrent

explique le sens de la pratique religieuse substituée à l'ancien rit sacramentel : « On ne confesse pas ses péchés au prêtre, mais sur » l'encensoir, pendant que le célébrant le porte à l'entour de l'église. » C'est lui qui est ordonné pour offrir l'encens à Dieu, comme Aaron, » Zacharie et les autres prêtres. Il le porte parmi le peuple, afin que » chacun se souvienne de son péché et s'en décharge. Puis, lorsque le » prêtre est revenu à l'autel, qui est le Saint des saints, avec l'encens, » il prie Dieu pour le peuple ; et Dieu, recevant la pénitence et la con- » fession, accordera la rémission des péchés. » La cérémonie de l'encens n'est que l'emblème, le signe extérieur de la disposition de l'âme avec laquelle on doit prier pour obtenir de Dieu la rémission des péchés. Elle n'est pas le canal de la grâce. Je ne veux point affirmer que cette idée, en matière de sacrement, ait été déduite de la doctrine entychienne sur l'Incarnation ; mais il y a entre elles une affinité assez remarquable.

rapprochées le plus possible, surtout en ce qui concerne le baptême, de l'enseignement catholique sur la nature des sacrements; mais, à mesure que, par l'influence des idées sociniennes, la foi à l'union personnelle du Verbe avec la nature humaine s'altéra et s'évanouit, la foi à l'union intime de la grâce avec le rit sensible, dans les sacrements, subit des perturbations analogues; et aujourd'hui, partout où le socinianisme, prévalant dans les esprits, ne reconnaît dans le Christ qu'un pur homme, les sacrements ne sont considérés que comme de simples cérémonies.

D'après ce qui précède, on voit que la doctrine de l'Eglise sur les sacrements est liée, par les analogies intimes, au mystère fondamental du christianisme. Pour mieux concevoir encore ces admirables rapports, il faut remarquer que le catholicisme porte tout entier sur des relations du même genre; qu'il est, dans son ensemble, comme un magnifique rayonnement de l'Incarnation.

Le christianisme peut être envisagé, soit dans ses rapports avec l'intelligence humaine, à laquelle il communique la lumière de la vérité, soit dans ses rapports avec la volonté humaine, qu'il nourrit de la grâce.

Si Dieu ne s'était pas révélé extérieurement à l'homme, si le christianisme ne reposait pas sur la foi à un Dieu rendu visible, on pourrait supposer que le moyen établi pour perpétuer de génération en géné-

ration les enseignements du Verbe est intérieur, et que l'illumination doit révéler à chaque homme les vérités de foi. Mais si la vérité est devenue, suivant l'expression de Bossuet, personnellement résidente au milieu des hommes; si le Verbe s'est uni à une forme sensible pour se communiquer à nous, on conçoit que le moyen qui met infailliblement notre intelligence en rapport avec lui ne doive pas être seulement spirituel à la fois et sensible, mais qu'il doive l'être de telle sorte que la vérité soit intimement unie à l'enveloppe sensible qui lui sert d'organe. Tel est le plan du catholicisme. La vérité, c'est-à-dire le vrai sens de la parole de Dieu, s'incorpore d'une manière permanente dans la voix de l'Église : les pensées de Dieu et l'enseignement extérieur, visible, parlant, qui en est comme le corps, sont indissolublement unis, et ne forment qu'un même tout indivisible; de même que, dans le Christ, la nature humaine et la nature divine, le fini et l'infini, sont unis dans une seule personne.

Mais la religion, qui nourrit de lumière notre intelligence, nourrit aussi notre volonté de grâce. Ici nous retrouvons encore l'union intime du signe matériel et de la chose spirituelle, de l'élément terrestre et de l'élément céleste. Le sacrement ne dépendant pas des qualités morales de l'homme qui en est le ministre, l'union des deux éléments est la plus grande qui puisse exister entre les choses diverses par leur

nature : supposer qu'elle aille au delà, ce serait la confusion de deux natures elles-mêmes. L'incorporation de la grâce dans le sacrement offre donc aussi une image de l'Incarnation : les sacrements, ainsi constitués, sont évidemment des rites corrélatifs au dogme fondamental du christianisme.

Enfin, la vie spirituelle, qui découle de la vérité unie à un enseignement extérieur, de la grâce unie à un signe matériel, cette vie de foi et d'amour se consomme par un moyen spirituel aussi et sensible, par l'Eucharistie, qui est en même temps le grand mystère de la foi et le grand sacrement d'amour, c'est-à-dire l'Incarnation rendue permanente sur la terre, et se particularisant, par la communion, dans chaque homme.

En considérant sous ces divers rapports le catholicisme, on voit que son plan correspond, dans ses principales parties, au fond même du christianisme, ou à l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ; que ce plan est, pour ainsi dire, calqué tout entier sur ce suprême modèle.

CHAPITRE VI.

Raison de l'institution divine de la confession chrétienne.

Dans l'étude de la vérité et particulièrement dans la contemplation des vérités divines, il arrive quelquefois à l'esprit ce qui arrive à un homme qui, placé sur une montagne élevée, voit à droite et à gauche, deux rivières rouler leurs ondes dans le lointain. En observant leur direction et l'inclinaison du sol, il peut préjuger qu'à une certaine distance ces deux cours d'eau se réunissent et se confondent.

Nous trouvons ici une image des pensées qui viennent s'offrir à nous au point où nous sommes arrivés. Deux ordres, et si je puis parler ainsi, deux courants de vérité ont passé sous nos yeux. Nous avons vu que l'aveu des fautes, uni à la souffrance volontaire, présentait, dès l'origine du genre humain, un remède moral, appelé en quelque sorte par le caractère propre de la corruption humaine, mélange d'orgueil et de volupté; et que ce remède fut en particulier consacré par des rites observés chez l'ancien peuple de Dieu.

Nous avons vu, d'une autre part, que, le dogme de l'Incarnation une fois admis, toutes les analogies conduisent à reconnaître que les moyens par lesquels la grâce se communique doivent être à la fois spiri-

tuels et sensibles; qu'un rit matériel doit servir d'enveloppe et de corps à l'élément céleste qui régénère et qui purifie.

Voilà les deux courants de vérités dont nous parlions tout à l'heure. Or ne voyons-nous pas qu'il doit s'opérer entre eux une jonction dans le sein du christianisme? Que le Christ ait rejeté, aboli le saint usage de l'aveu des fautes et des œuvres pénitentiaires, cette supposition serait contraire au plan même du divin Consommateur de la loi ancienne. Car il a aboli, dans la loi ancienne, ce qui était relatif au Juif, et non ce qui était relatif à l'homme : et l'usage dont il s'agit répondait, non aux simples convenances des mœurs juives, mais aux besoins de la nature humaine. On peut donc affirmer que ce rit, sous une forme ou sous une autre, a dû se perpétuer dans l'institution chrétienne. Mais n'est-il pas également vraisemblable qu'il a dû y faire partie des sacrements proprement dits, c'est-à-dire être au nombre de ces moyens spirituels et sensibles qui sont, comme nous l'avons remarqué, le rayonnement de l'Incarnation? Il n'est pas à croire qu'en établissant de semblables moyens pour communiquer la grâce, le Christ n'en ait pas coordonné spécialement un au besoin le plus intime et le plus fondamental de la vie spirituelle, à la rémission des fautes. S'il en est ainsi, quel signe extérieur pouvait plus convenablement servir d'enveloppe et de canal à la grâce purificatrice, que le rit expiatoire qui

avait été pratiqué chez les Juifs, indiqué aux premiers hommes, et qui, par sa nature même, correspond si bien à l'orgueilleuse volupté du péché?

Tel est donc le terme où aboutissent les deux courants de vérités que nous avons suivis dans nos réflexions précédentes : tel est le point où leur jonction s'opère. Il nous semble impossible, en observant attentivement leur direction, de ne pas arriver à cette conséquence, qui est éminemment conforme à l'essence même du christianisme, que *la grâce de la rémission soit jointe à un rit extérieur, comprenant à la fois la confession des péchés et les œuvres de pénitence.*

Cette institution est, sous plusieurs autres rapports, dans une intime harmonie avec le plan du christianisme. Si la régénération parfaite de l'homme ne doit s'accomplir que dans le ciel, néanmoins elle est déjà sur la terre à l'état de germe. Nous sommes, dit saint Jacques, *un certain commencement de créature*[1]. Saint Paul nous compare à des semences enfouies dans le sein de la terre. Or la régénération totale de notre nature se compose d'autant de régénérations particulières qu'il y a d'infirmités et de vices dans notre être malade et désordonné. Nous sommes blessés dans notre intelligence, dans notre amour, dans notre force, dans les relations de notre corps avec notre

[1] Ut simus initium aliquod creaturæ ejus (*Epist.*, c. I, v. 18).

âme, en un mot, dans toutes nos puissances; et c'est pourquoi le Christ, tout couvert de plaies après sa flagellation, apparaît comme le représentant de l'humanité, et il fut dit de lui : *Voilà l'homme!* Il doit donc exister, dans les institutions chrétiennes, des éléments divers, des germes particuliers de régénération, correspondant à tous les germes de désorganisation dont notre nature est affectée.

Parmi ces diverses perturbations de notre être, il en est une qui est d'autant plus active qu'elle est moins remarquée : c'est la désharmonie qui existe en nous entre la pensée et la parole. Elles devraient être naturellement unies; car, de même que le Fils éternel de Dieu est à la fois l'Intelligence et la Parole du Père, de même l'homme produit aussi du fond de sa substance sa pensée, qui est la parole de l'âme, et qui tend à se transformer en parole extérieure, en vertu des lois de notre double nature spirituelle et corporelle. Si nous étions dans un état parfait, cette harmonie de la pensée et de la parole serait complète et permanente. Non-seulement toute parole serait l'expression vraie, candide et pure de nos pensées, mais encore toute pensée se revêtirait de la parole extérieure, pour reproduire et circuler dans la société des autres âmes; mais il n'en est point ainsi. La pensée de nos fautes se creuse, au fond de notre âme, un recoin dans lequel elle se cache en silence; espèce

d'antre ténébreux et sourd où la lumière de la parole ne pénètre pas, et d'où ne s'échappe aucun son. Pour qu'il y ait, sous ce rapport, un commencement de régénération en nous, il faut que cette division de la pensée et de la parole cesse à quelque degré. La confession est le germe divin de leur harmonie renaissante.

Telle est une des raisons les plus secrètes du bien-être qu'elle fait éprouver à l'âme. Il en est à quelques égards de la satisfaction morale comme de la satisfaction physique : sa cause sensible et manifeste se rattache à plusieurs causes cachées. Lorsque nous avons pris de la nourriture, la cause immédiate de la satisfaction que notre organisme ressent est l'apaisement de la faim; mais ce besoin n'a pu être satisfait sans que les aliments se soient mis en rapport, par leur action intime, avec les ressorts les plus imperceptibles de la vie organique. De même la confiance d'avoir recouvré la paix avec Dieu, voilà la cause générale et sensible de la satisfaction que la confession rend à l'âme : mais cette paix avec Dieu ne s'établit pas en nous sans que les puissances de notre nature soient aussi pacifiées et harmonisées les unes avec les autres dans leurs plus intimes relations. Quand l'accord divin de la pensée et de la parole renaît par la confession, l'instinct spirituel qui aspire à cet accord, ce noble et doux instinct, qui a de si profondes racines en nous, s'épanouit; et en refleurissant il mêle le par-

fum qui lui est propre à l'atmosphère pacifique et sereine dont l'âme est enveloppée.

Mais cette pratique purificatrice ne rétablit pas seulement la concordance, la sainte société de nos pensées et de nos paroles : elle rétablit aussi en germe, et sous un rapport très-important, l'harmonie de chaque âme avec la grande société des âmes. Si le feu de la charité les embrasait universellement, il les transformerait au point de rendre chacune d'elles transparente pour toutes les autres. Un poète a dit qu'au jugement dernier tous les hommes auraient comme des corps de verre, qui laisseraient pénétrer les regards de tous dans le cœur de tous. Si cette fiction est pleine de vérité pour le jour de la justice, elle l'est surtout, appliquée au règne de l'amour. La transparence des âmes est un des spectacles du ciel : nulle pensée ne se voile dans les splendeurs de l'éternelle union. Dieu a voulu que les étoiles se renvoyassent mutuellement leurs rayons, comme une parole lumineuse qui unit les mondes : si chacune d'elles retenait quelques-uns des siens, et laissait voir aux autres étoiles, dans le sein de son orbe resplendissant, une tache noire et livide, à ce signe on pourrait dire que l'harmonie des sphères est troublée. Ainsi en est-il des âmes humaines dans le cercle de la vie terrestre. Chacune d'elles retenant en soi la parole qui porterait aux autres la connaissance de ses péchés, a par là même un côté nocturne, une tache qui dérobe aux

regards quelque chose de ce qui est en elle : elle s'isole sous ce rapport ; elle se fait une demeure à part dans l'ombre ; elle est seule. Mais l'instinct de l'union lutte contre cet isolement. A mesure que les liens de famille ou d'amitié rapprochent les cœurs, les confidences réciproques s'épanchent, les âmes se révèlent aux âmes, le côté ténébreux de chacune d'elles s'amoindrit, la transparence recommence à quelques degrés, et elle doit se reproduire surtout dans la société spirituelle, où les âmes reconnaissent leur fraternité divine, et renouent une céleste amitié. Suivant cette tendance, s'il était possible de la réaliser dans toute son étendue, chaque fidèle ouvrirait toute son âme à tous ses frères. Quelque chose de semblable se passe, du moins en ce qui concerne les fautes contraires à la charité et à l'obéissance, dans les communautés religieuses ferventes, où tant d'âmes d'élite se sont donné rendez-vous. Quelque chose d'analogue se reproduisait aussi dans la primitive Église, alors qu'on ne naissait pas chrétien, mais qu'on le devenait, alors que l'on acceptait le baptême d'eau comme une préparation prochaine au baptême de sang, et que la communauté chrétienne était une espèce de grand monastère où chaque fidèle creusait sa fosse, et qui avait pour toit un immense échafaud. Mais, hors de cet état exceptionnel, la pratique de la confession publique, même limitée à certains cas, aurait généralement trop d'inconvénients : la malignité en abuserait, et l'innocence pourrait en

être troublée. Toutefois l'esprit d'amour que le Christ a légué à son Eglise n'en exige pas moins que nul membre de la grande famille des âmes ne s'en sépare par un sinistre et impénétrable secret : cet esprit d'union ne pouvait permettre qu'une âme se créât, en faveur de ses prévarications, une solitude ténébreuse et menaçante dans le sein même de la société de lumière et d'amour. Il fallait que, par quelque côté du moins, toute âme devînt diaphane. Comment cette négligence du principe d'union pouvait-elle se concilier avec le principe de sagesse qui défend des révélations imprudentes et une publicité dangereuse? Le Christ a pourvu à cette conciliation par l'institution sacramentelle, dans laquelle s'unissent le secret et la manifestation, l'ombre et la lumière. Le fidèle ouvre son âme aux regards de l'Eglise, dans la personne du ministre qui en est l'organe. La confession est à la fois particulière et sociale. L'âme recouvre le don de la transparence, mais d'une transparence encore imparfaite et voilée, prélude terrestre de la transfiguration lumineuse que Dieu lui a promise. Cette union de toutes les consciences dans une espèce de conscience commune, où chacune d'elles vient se réfléchir, est un puissant lien de charité. L'influence de ce sentiment est moins visible dans nos cités, où tant de chrétiens de nom se mêlent aux chrétiens réels; mais prenez une paroisse généralement catholique, comme il en existe toujours; scrutez son caractère intime, et

vous verrez que l'esprit de fraternité est merveilleusement soutenu, rassuré, embelli par cette pensée : que toutes les fautes qui tendent à diviser les cœurs sont réunies dans un centre commun, où elles sont à la fois corrigées par la justice et absorbées dans la miséricorde.

Cette institution tient d'abord à l'essence même de la société que le Christ a fondée. Toute société est instituée pour communiquer à chacun de ses membres la force dont il est dépourvu lorsqu'il est abandonné à lui-même. Si l'impulsion sociale nous manque, nous pouvons nous traîner ou nous agiter, mais nous ne marchons pas. Cela est surtout vrai de la société spirituelle. Dans la société temporelle, qui a pour objet spécial la satisfaction des intérêts, l'individu a en lui-même un principe moteur, le désir des jouissances. Mais dans la société spirituelle, qui a pour but la subordination du désir des jouissances à la loi de charité, l'homme, au lieu de trouver dans son individualité un principe d'excitation correspondant à ce but, y trouve au contraire une cause terrible d'engourdissement et d'inaction, dans la prédominance des penchants égoïstes sur les instincts moraux. Or, si l'Église du Christ est destinée à communiquer à chacun de nous sa force sociale dans cette grande lutte morale qui est le fond de la vie, comment croire qu'elle nous retire cette force sur le point même où son impulsion la plus puissante nous est le plus né-

cessaire? Où avons-nous le plus besoin d'être éclairés, excités, soutenus, que dans la guérison ou la résurrection de nos âmes, dans nos efforts pour passer de la maladie à la santé, de la mort spirituelle à la vie? Combien d'illusions de conscience à prévenir ou à dissiper! L'homme est placé entre la présomption et le découragement; et le remords, quand il s'éveille, attend souvent des paroles consolantes pour se transformer en repentir. La convalescence morale demande des soins attentifs et assidus, comme la convalescence physique. Les exhortations générales qui s'adressent à tous ne sauraient suppléer à l'efficacité d'une parole qui se particularise pour chaque homme selon les besoins de son âme, qui s'insinue toute vive dans ses plus secrets replis. Entre les plus admirables discours de morale et les conseils les plus simples donnés en réponse à l'aveu des fautes, il y a, sous le rapport de l'influence réelle, toute la différence qui existe entre un cours public d'hygiène et les prescriptions du médecin qui veille au chevet d'un malade. Le préfet qui fait de sages règlements pour les hôpitaux, pourvoit sans doute au soulagement des êtres souffrants qu'ils renferment : ceux-ci pourtant seraient encore bien à plaindre s'ils n'avaient pas des sœurs de la charité pour retourner leurs lits, et pour leur faire boire des consolations avec des remèdes. Le prêtre, dans la confession, est l'infirmier, le *frère servant* des âmes; glorieuse domesticité qui date de cette parole : *Le Fils*

de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir.

Cette institution, nous venons de le voir, concourt par une triple efficacité à la régénération de l'homme : sous le rapport de la vérité, elle rétablit en germe l'harmonie de la pensée et de la parole; sous le rapport de la charité, elle commence à réaliser, sous les conditions possibles sur la terre, l'intime communication des âmes; sous le rapport de la force morale, elle dispense à chaque chrétien une puissance d'action qui émane de l'Église tout entière. Si à ces propriétés de la confession nous joignons ses autres affinités avec le fond du christianisme, si nous nous rappelons d'une part, que cette pratique a été figurée, pressentie, ébauchée, dans les diverses phases de l'ancienne loi, et d'autre part, que dans le plan du christianisme, tel qu'il résulte de l'incarnation du Verbe, la grâce de la rémission des fautes doit s'incorporer dans un rit extérieur, il nous sera difficile, dans la merveilleuse concordance de toutes ces analogies, de ne pas reconnaître que cette institution a dû faire partie de l'héritage que le Christ a laissé à la terre. Dans l'Église, que les saints docteurs appellent le mystérieux jardin des âmes, arrosé du sang du Rédempteur et ombragé par sa croix, le sacrement purificateur, dont la confession est la base, devait s'élever comme un arbre divin qui attire, qui absorbe les miasmes malfaisants, les convertit en sa sève féconde, et se couronne de

fleurs dont l'aspect réjouit les anges mêmes dans les cieux.

Ne nous étonnons donc point lorsque nous lisons dans l'Evangile ces solennelles paroles : « Recevez l'Esprit-Saint : ceux dont vous remettrez les péchés, leurs péchés leur seront remis; ceux auxquels vous les retiendrez, ils leur seront retenus[1]. » Dans ce décret suprême qui constitue la pénitence chrétienne, Jésus-Christ insiste sur la vérité que les Juifs avaient le plus de répugnance à croire. Ce qui les choquait, ce n'était pas la nécessité de la confession. Qu'un humble aveu fût un préliminaire de la rémission des fautes, cela ne pouvait les étonner : plusieurs des prescriptions de la loi mosaïque et des traditions de la Synagogue les avaient préparés à ne pas se récrier contre une institution religieuse qui serait fondée sur cette base; mais le pouvoir de remettre les péchés, mais ce privilége de Dieu accordé à des hommes, voilà ce qu'il était nécessaire d'énoncer bien explicitement; car les docteurs de la loi avaient dit du Christ lui-même, lorsqu'il avait absous le paralytique : « Qu'est celui-ci, » qui dit des blasphèmes ? Qui peut remettre les pé- » chés, si ce n'est Dieu seul[2]? » Et nous voyons, par plusieurs passages de l'Evangile, que les apôtres,

[1] Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt.

[2] Quis est hic, qui loquitur blasphemias? Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus? *Luc.*, c. v, v. 21.

sans se révolter contre les paroles du divin Maître, partageaient quelquefois la surprise qu'elles excitaient parmi les Juifs. Il fallait donc leur assurer, par une déclaration bien formelle, le pouvoir nouveau qui leur était confié. Le reste était suffisamment entendu, d'autant plus que la distinction entre les cas où les péchés devaient être remis, et ceux où ils devaient être retenus, supposait une confession préalable.

A la mort du Christ certains faits, à la fois réels et prophétiques, préfigurèrent les diverses classes d'hommes qui accepteraient avec humilité ou repousseraient avec orgueil le pardon des fautes par la confession. Un des malfaiteurs crucifiés avec Jésus lui demanda ironiquement la délivrance de ses maux terrestres, et ne songea pas à confesser ses crimes : Jésus ne lui répondit pas. L'autre lui confessa humblement qu'il était pécheur, et le pria avec foi de lui donner la vie éternelle : Jésus prononça sur lui l'absolution. Mais entre ces deux classes d'hommes dont nous voyons ici les types, entre ceux qui n'éprouvent pas même le plus faible désir de chercher dans un aveu quelconque un adoucissement du remords, parce qu'ils n'ont foi qu'à la terre, et ceux qui connaissent par la pratique l'efficacité céleste d'une sainte confession, se place une troisième classe d'hommes, préfigurée par le disciple qui livra le Christ à ses ennemis. Il fut violemment poussé, par le trouble de son âme, à confesser son crime, mais, au lieu d'aller à Jésus

sur le Calvaire, il retourna vers les scribes et les pharisiens, et, jetant les trente deniers dans le temple, il cria : « J'ai péché en livrant le sang du juste; » et il lui fut répondu : «Que nous importe? cela te regarde.» Figure de ces confessions stériles et insensées que quelques âmes adressent au monde leur complice, impuissant à les guérir et indifférent à leurs maux. Elles s'accusent à lui de la triste foi qu'elles ont eue en lui; les illusions coupables qu'elles en avaient reçues, elles les lui rejettent avec dégoût, comme des pièces d'argent trompeuses et souillées : leurs aveux ressemblent à une vengeance. Leur cœur fléchit sans humilité sous le poids de ses faiblesses : il se relève, non dans la confiance, mais dans un superbe mépris de tout, excepté de lui. Leur passion souveraine, l'adoration d'elles-mêmes, semblait s'être immolée dans l'aveu de leurs misères; mais c'était un faux holocauste, et l'immortelle passion renaît de ses cendres, plus altière, plus dominante, et défiant d'un regard plus hautain les sombres découragements que le lendemain ramènera. Dans ces aveux que Dieu n'a pas inspirés, dans cette parodie mondaine de la confession chrétienne, c'est le désespoir qui est la contrition; l'absolution, c'est l'orgueil qui se la donne; la pénitence impie, c'est le suicide.

CHAPITRE VII.

Continuation du même sujet.

Que Jésus-Christ ait été le fondateur d'une société spirituelle destinée par lui à embrasser tous les temps et tous les lieux, c'est une vérité qui n'a jamais rencontré qu'un très-petit nombre de contradicteurs. Les esprits excentriques, auxquels il est arrivé d'argumenter en faveur du paradoxe contraire, sont, parmi les chrétiens, ce que sont, dans le genre humain, ces philosophes bizarres qui se sont plu à soutenir que Dieu n'a pas formé l'homme pour l'état social. L'état sauvage n'est pas plus opposé à la constitution de l'homme que l'isolement religieux ne serait contraire à l'essence et au but du christianisme, qui tend à réunir dans une foi commune et une commune charité tout ce que le péché a désuni. L'impossibilité de concevoir le christianisme autrement que sous la notion de la société la plus parfaite, a frappé les incrédules eux-mêmes. Kant s'est élevé, sur ce sujet, à des conceptions d'autant plus remarquables, qu'elles ont triomphé dans son esprit de ses théories déistes, qui devaient naturellement le conduire à l'individualisme religieux.

Les écrivains protestants ont souvent reproché aux

docteurs catholiques d'assimiler la société religieuse à la société politique, et de se laisser égarer à cet égard par de trompeuses analogies. Que quelques écrivains catholiques aient outré cette comparaison, cela est fort possible; mais il faut bien convenir aussi qu'elle repose sur un fond d'incontestable vérité. Puisque le langage universel applique à l'une et à l'autre institution le *substantif* commun de société, il faut bien que l'une renferme des principes constitutifs analogues ou même identiques à ceux qu'on retrouve dans l'autre; de même qu'il faut bien que ces analogies radicales se présentent dans l'une et dans l'autre sous des modifications différentes, puisque le langage donne à ces deux sociétés des *attributs* différents. Si, dans la comparaison que l'on institue entre elles, on part de ce qui est propre à chacune, de ce qui la caractérise spécialement, on ne peut arriver par là qu'à des rapprochements forcés et sophistiques; mais on reste dans le vrai, tant qu'on ne fait, pour ainsi dire, que presser ce mot commun de société, pour en faire sortir tout ce qu'il renferme. Deux fleuves ont leur source dans un même lac; à partir de leur point de séparation, leurs rives se diversifient, leur eau s'empreint de qualités différentes aussi : cela m'empêchera-t-il d'affirmer qu'on doit retrouver dans tous deux ce qui dérive de leur source commune?

Or il est de l'essence de toute société complète que

le pouvoir qui la régit ait un moyen régulier de prendre connaissance des désordres qui la troublent. Quelque idée qu'on se fasse du pouvoir, toujours est-il qu'il constitue l'unité de toute institution ; il est comme le *moi* central de la société, qui doit être averti de tout ce qui se passe de vicieux en elle, de même que, dans l'individu, le *moi* doit être informé de toutes les lésions qui affectent les diverses parties de l'organisme, pour qu'il puisse y remédier. Ces principes généraux s'appliquent à la société en général, sans distinction de société religieuse et de société politique. Mais, dès qu'on en vient à l'application, les moyens d'exécution varient nécessairement, suivant la nature propre de ces deux sociétés.

On ne conçoit que deux moyens : la révélation forcée et la révélation volontaire ; en d'autres termes, la déposition des témoins, ou l'aveu spontané du coupable.

Le premier de ces moyens suffit aux besoins de la société politique, parce que les crimes que sa législation doit punir sont en général des actes extérieurs, visibles de leur nature, qui d'ordinaire peuvent être constatés, directement ou indirectement, par des témoignages indépendants de l'aveu du coupable. Mais la législation de la société spirituelle embrasse nécessairement autre chose que le visible ; elle pénètre dans l'intérieur de l'homme, et saisit le désordre dans sa source même. Les crimes de la pensée, générateurs

de tous les autres crimes, échappent au témoignage, et ne se révèlent que par l'aveu. Sans lui, la société spirituelle serait donc aussi impuissante dans la sphère d'action qui lui est propre, que la société politique le serait dans la sienne, si elle ne pouvait procéder par voie d'enquête et de témoignage.

Mais il y a une autre raison plus profonde. Les biens que l'on possède dans la société spirituelle se communiquent sans se diviser : voilà leur caractère propre, parce que c'est le caractère même de l'infini. Tous les hommes peuvent participer à la vérité, à l'amour qui procède d'elle, à la régénération que la vérité unie à l'amour produit dans l'âme, tous peuvent se les approprier, sans que la possession de ces biens par l'un nuise à leur possession par d'autres. Les biens temporels, qui, comme temporels, ont leur racine dans le fini, ne se communiquent, au contraire, qu'en se divisant; chaque partie de ces biens possédée par un individu est soustraite à tous les autres. La société spirituelle correspond par conséquent d'une manière directe à ce qui constitue l'unité humaine : elle embrasse les hommes *quâ unum sunt*. La société temporelle correspond spécialement à l'individualité humaine : *quâ plures sunt*. L'une communique à chacun ce qui est à tous; l'autre maintient contre les convoitises de tous ce qui est propre à chacun. L'une implique une communion à d'indivisibles biens; l'autre un antagonisme de droits exclusifs. Lorsqu'un de

ces droits a été lésé, il tend naturellement à se défendre; il en appelle au pouvoir social, il provoque les témoignages qui doivent constater la violation dont il se plaint, il exige la punition du crime et la réparation de ses suites. L'individu blessé dans son droit, ou le pouvoir social qui vient à son secours, est donc essentiellement accusateur; et si l'accusation et la punition qu'elle sollicite a pour effet de perpétuer, d'augmenter même entre les individus les causes de désunion et de haine, ces inconvénients, moins grands que ceux qu'entraîneraient l'ignorance légale du crime et son impunité, ne sont d'ailleurs que des accidents de la lutte inhérente à toute société fondée sur une division de droits individuels et opposés; lutte qui a son principe dans la prédominance instinctive de l'égoïsme sur les penchants sociaux. Mais dans la société spirituelle, fondée sur la participation commune à des biens indivisibles, un autre ordre doit se produire. Un crime a été commis : qu'est-ce qu'il y a de principal dans ce crime aux yeux de la société spirituelle? Ce qu'il y a de principal, c'est qu'une créature intelligente et libre s'est volontairement privée, par la désobéissance à Dieu, du bien éternel et commun de toutes les âmes. Lors même que le crime entraîne une violation des droits d'autrui, la société spirituelle ne considère que secondairement l'injustice matérielle, quoiqu'elle en exige strictement la réparation. Ce n'est pas sur le délit contre les intérêts de

la cité du temps, c'est sur le péché qui sépare de la cité éternelle, c'est sur la perte de la grâce divine que se portent *directement* sa vigilance maternelle et ses soins régénérateurs. Si, pour découvrir le péché, elle employait, comme moyen généralement obligatoire, l'enquête et l'accusation, elle irait contre son but. Il y a des cas sans doute où elle peut et doit procéder ainsi, lorsque les avertissements secrets ont été insuffisants, et que le désordre est de telle nature qu'il provoque une répression publique. La justice devient alors l'indispensable suppléant de la charité. Mais comme moyen ordinaire et universel, cette marche ne serait pas en harmonie avec le caractère et l'essence de la société d'amour; car elle transformerait journellement chacun de ses membres en dénonciateur de ses frères. La lutte qui existe au sein de la société temporelle, fondée sur la division des intérêts exclusifs, serait organisée au sein de la société qui consiste dans une participation à des biens qui se communiquent sans se diviser; et la douce charité descendrait du trône qu'elle occupe dans l'Eglise, pour y laisser monter à sa place, avec tout un cortége d'accusations et de rigueurs, la reine implacable des sociétés du temps, l'altière et sombre justice.

Mais si l'aveu volontaire est seul approprié au caractère de la société spirituelle, il n'est aussi possible que dans son sein comme moyen général de la connaissance des crimes; car il n'est praticable qu'à deux

conditions, qui ne peuvent se rencontrer qu'en elle. Le coupable repentant doit être assuré d'avance du secret qui couvre la faute et de la grâce qui l'absout. Ce serait trop exiger de la nature humaine, ce serait décourager par une perspective trop effrayante la faiblesse du pécheur qui commence à se retourner vers Dieu, que d'attacher à l'aveu de ses secrètes misères une honte éclatante. Dans la société temporelle, cette publicité serait à peu près inséparable de l'aveu volontaire : car les châtiments que sa justice décerne révéleraient d'une manière plus ou moins précise les fautes que le coupable aurait avouées : ou si elle s'abstenait de punir, en considération de cet aveu volontaire, celui-ci deviendrait, au gré de tous les criminels, un moyen d'éluder toutes les peines dont la législation humaine doit être armée. Le secret n'est donc possible que dans la société spirituelle, qui n'est pas obligée, comme le pouvoir temporel, d'infliger au crime des châtiments qui le divulguent. En second lieu, pour que cette révélation spontanée soit généralement praticable, il faut que le coupable soit sûr de rencontrer, pour prix de son repentir, la grâce au lieu de la condamnation. Or la justice temporelle ne peut échapper au rigoureux devoir de punir le crime connu. Les regrets exprimés par le coupable peuvent tempérer le châtiment ; mais ils ne sauraient détourner la condamnation, parce que les peines prononcées par la justice humaine ont pour objet direct et pre-

mier, non la guérison morale de l'individu coupable, mais la protection de la masse des gens de bien, au moyen de l'effroi inspiré aux méchants. Les peines spirituelles sont, au contraire, essentiellement médicinales; c'est le nom que la théologie leur donne. Leur but principal et immédiat, nous l'avons déjà dit, est la régénération du pécheur. Elles sont, non le coup que frappe une sentence de condamnation, mais le remède qui prépare ou accompagne une sentence de grâce. Quand le repentir s'accuse, l'absolution est, si l'on peut ainsi parler, aussi inévitable devant ce tribunal de miséricorde, que la condamnation l'est dans les tribunaux humains : admirable justice, aux pieds de laquelle le coupable, en disant à son juge : *J'ai péché*, le force, par ce mot tout-puissant, de répondre au nom de Dieu : *Allez en paix!*

Nous venons de voir, en partant de la notion générale de société, que dans toute société complète, il doit exister, pour le pouvoir qui la régit, un moyen de connaître les désordres qui la troublent; et nous avons vu, en second lieu, en partant de la notion propre de la société spirituelle, que pour elle ce moyen général ne peut être que le précepte de l'aveu volontaire. Continuons de scruter ces idées : nous en verrons sortir les caractères principaux d'une des plus salutaires institutions du christianisme.

Le pouvoir de la société spirituelle ne peut, au moyen de l'aveu volontaire, prendre connaissance des

maladies spirituelles de ses membres que de trois manières :

Ou le chef de la société spirituelle serait le dépositaire unique et universel de toutes les consciences, supposition qui renferme évidemment une impossibilité physique, et de plus des impossibilités morales ; car un semblable régime ne pourrait être suivi que par l'intermédiaire d'une correspondance qui aurait, entre autres graves inconvénients, celui d'exposer à d'inévitables dangers le secret si nécessaire à la confession ;

Ou bien chaque individu serait obligé de faire sa confession à un certain nombre de membres subordonnés de la hiérarchie spirituelle, réunis en tribunal : cette obligation ne présenterait aucun avantage assez notable pour compenser les difficultés de plusieurs sortes dont elle compliquerait l'usage de la confession ;

Ou enfin l'aveu sera confié à un seul membre de la hiérarchie. Cette pratique est la seule qui concilie la facilité de la confession avec son caractère essentiel, qui est d'être un aveu fait au pouvoir de la société spirituelle. Physiquement, il n'est fait qu'à un individu ; mais, moralement, il est fait en lui à l'autorité de l'Église, une dans son essence. C'est cette autorité qui a conféré au prêtre sa mission, après l'avoir éprouvé ; c'est elle qui règle, par ses instructions et ses lois, l'exercice de sa juridiction ; c'est elle qui parle,

avertit, absout par lui. Chaque confesseur n'est qu'un organe spécial de l'esprit de vie qui gouverne et meut le grand corps de l'Eglise.

Mais tous les confesseurs doivent-ils participer également à ce pouvoir? Si tous peuvent absoudre indistinctement tous les crimes, quels qu'ils soient, cette facilité illimitée de l'absolution pour les prévarications même les plus énormes n'aura-t-elle pas pour effet d'affaiblir l'horreur qu'elles doivent inspirer? Si, au contraire la plupart d'entre eux ne peuvent avoir à cet égard qu'un pouvoir limité, ces restrictions ne seront-elles pas décourageantes pour ceux des pécheurs qui ont le plus besoin de rencontrer une pleine miséricorde? Ces vérités demandent à être tempérées l'une par l'autre. Oui, ces restrictions sont utiles comme avertissement donné aux grands crimes; mais elles doivent céder facilement à la prière des grands repentirs; elles doivent tomber sans délai si la dernière heure, menaçant de près un monstre qui peut encore se transformer en saint, ordonne à la miséricorde effrayée d'être plus prompte que la mort.

Ces observations, qu'il serait aisé d'étendre, suffisent, je crois, pour rendre évidente cette vérité : Qu'en mettant à part les paroles de l'Ecriture et la voix de la Tradition, en oubliant pour un moment tout ce qui prouve, en point de fait, l'origine divine de cette institution, pour ne considérer théoriquement que sa liaison avec les principes essentiels de

la société spirituelle complète, la confession est la seule *instruction criminelle* qui soit à la fois *nécessaire* et *possible* dans le sein de cette société. Telle est, ce me semble, la principale raison pour laquelle le protestantisme, à son origine, essaya de la retenir, quoiqu'elle fût un des textes favoris de ses plus violentes déclamations. Les paroles de Jésus-Christ sur le pouvoir de remettre les péchés, qu'il accordait à son Eglise, n'eussent pas embarrassé les premiers réformateurs. Ce passage, quoique très-clair, est toutefois moins formel que celui sur l'Eucharistie, qu'on tortura cependant de tant de manières pour échapper au sens catholique. Mais on sentait que retrancher tout-à-fait la confession, c'était frapper l'Église de paralysie dans une de ses principales fonctions, c'était supprimer le plus puissant remède par lequel elle purifie ses membres des humeurs vicieuses qui corrompent en eux la vie divine. De là, les déclarations de Luther et de Calvin sur l'utilité et la sainteté de la confession. Dans la bouche de ces deux grands destructeurs des *superstitions romaines*, un pareil aveu était lui-même une *confession* d'autant plus édifiante qu'elle était publique. Le symbole protestant d'Augsbourg, après avoir reconnu « qu'il ne faut pas » laisser tomber l'absolution particulière, » eut bonne envie d'insinuer qu'on doit bien se garder de la confondre avec la confession *papiste*. Mais il eut recours à un singulier expédient pour se tirer d'embarras.

Il s'empressa d'ajouter « qu'il n'est pas nécessaire d'é-
» numérer tous les délits et tous les péchés, *attendu*
» *que cela est impossible.* » Voilà une excellente découverte de la réforme du seizième siècle : la confession n'est nécessaire qu'au degré où elle est possible! Je soupçonne néanmoins que l'Eglise catholique s'en doutait déjà depuis assez longtemps. La liturgie suédoise fut de meilleure foi que les théologiens d'Augsbourg : elle déplora franchement la décadence de cette pratique salutaire, qui tombait sous les coups de la *liberté évangélique.* Mais j'aime encore mieux la naïveté de ces bons luthériens de Nuremberg et de Strasbourg, qui adressèrent tout uniment une humble requête, les premiers à l'empereur Charles-Quint, les seconds à leur bourgmestre, pour les prier de rétablir la confession par ordonnance de police. Quant à la liturgie anglicane, elle est curieuse sur ce point comme sur tant d'autres : « Si le malade
» trouve que sa conscience est chargée de quelque
» chose de grande importance, il sera exhorté à faire
» une confession particulière de ses péchés, après la-
» quelle le prêtre lui donnera l'absolution. » Mais de bonne foi, lorsqu'un chrétien, sans être malade, trouve que sa conscience est chargée d'un péché grave, ce qui est sans doute *une chose de grande importance*, pourquoi ne devrait-il pas également se confesser? Quand l'âme est malade, la bonne santé du corps, ce me semble, ne fait rien à l'affaire. Que

si vous voulez bien convenir que l'on doit recourir à la confession, quelque bien portant que l'on soit, laissez-nous donc tranquilles ; car nous ne la recommandons qu'à ceux qui sont bien portants ou malades, cela nous suffit. Au surplus, si le clergé anglican eût été fidèle à maintenir ce point de sa liturgie, ou, pour mieux dire, s'il n'eût pas été impuissant à faire passer dans la pratique ce qu'il avait établi en théorie, il eût épargné à son pays des scandales dont ses journaux ont retenti. Il n'y a pas longtemps encore, une malheureuse femme près de mourir, se sentit pressée par ses remords d'avouer à son mari qu'elle lui avait été longtemps infidèle. Au moment même où elle faisait cette formidable confession, son médecin entra : c'était son complice, et elle l'avait nommé. Une scène affreuse s'ensuivit sous les yeux mêmes de la moribonde, et peu de temps après quelque chose de plus révoltant se passa ; car la confession de la pauvre femme figura légalement dans un procès criminel. Je ne sais comment tout cela fut envisagé par les juges anglais ; mais je sais bien que, si cette infortunée eût été catholique, son *juge* spirituel l'eût sauvée des égarements mêmes de son repentir, et qu'il l'eût préservée du triple malheur de déchirer, par sa dernière parole en ce monde, l'âme de son époux, de ternir l'honneur de ses enfants, et d'épouvanter sa propre agonie par le plus affligeant spectacle qui puisse tourmenter une femme mourante.

Il arrive plus souvent qu'on ne le pense que le remords, longtemps comprimé, forme dans les profondeurs de certaines âmes, comme une mine terrible qui menace de bouleverser, en éclatant, des existences paisibles, et ce qui est plus triste encore, de briser les cœurs. Chez les catholiques, la confession est une issue secrète qui prévient l'explosion.

CHAPITRE VIII.

Des œuvres de pénitence, du purgatoire et des indulgences.

L'HISTOIRE du premier péché, racontée dans la Genèse, nous apprend, comme nous l'avons vu, qu'outre la confession de leur crime exigée d'Adam et d'Eve, Dieu leur imposa la grande pénitence du travail et de la douleur. L'idée de l'expiation a toujours été au fond des croyances religieuses : toujours on a cru que la souffrance a une puissance de purification et de grâce. La législation mosaïque, qui fut une préparation à l'Evangile, sanctionna cette vérité par ses prescriptions. L'Eglise chrétienne la maintient comme une des bases de sa doctrine. A la confession doit se joindre une pénitence : elle est comme le centre de toutes les œuvres de mortification que les fidèles pratiquent, et qui peuvent être envisagées comme un accompagnement ou une sorte de prolongation de la

pénitence sacramentelle. Nous devons considérer maintenant cette seconde branche de l'institution chrétienne. Fidèles au plan de ce livre, nous écarterons encore ici les preuves d'autorité qui constatent la source divine de la doctrine catholique : nous voulons seulement énoncer quelques vues de philosophie chrétienne sur la raison de cette partie du régime divin.

La vie surnaturelle, par laquelle l'âme chrétienne participe à la vie même du Christ, renferme un double mouvement que l'on peut comparer à ce qui forme, dans la vie physique, l'aspiration et la respiration.

D'abord il faut que le fidèle aspire et s'approprie les mérites infinis du Sauveur, source unique du salut. Comme une fontaine d'eau vive destinée à désaltérer les oiseaux du ciel ne peut, si abondante et si profonde qu'elle soit, répandre en eux tous ses bienfaits que lorsque chacun d'eux, attiré par elle, s'approprie la source commune, et la rend en quelque sorte particulière pour lui; ainsi la vie du Christ ne se communique pleinement à chaque fidèle qu'autant qu'il tient lui-même, sous l'influence de la grâce, à l'incorporer en soi.

Mais, d'un autre côté, il résulte de cette union des fidèles dans le Christ, de cette participation individuelle à une même vie divine, il résulte, dis-je, que la vitalité particulière de chacun d'eux doit pouvoir profiter à tous. Dans l'ordre de la vie physique, intellectuelle et sociale, ce que chacun de nous acquiert

en puissance, en lumières, en civilisation, est destiné, dans les intentions du Créateur, à concourir au bien-être de nos frères, et produit effectivement ce résultat dès que nos volontés désordonnées n'y mettent pas d'obstacle. A combien plus forte raison la circulation incessante des biens de l'âme doit-elle exister, suivant les intentions et le plan du Rédempteur, puisque nous sommes faits, par la rédemption, les membres d'un même corps, selon l'énergique expression plusieurs fois répétée dans les livres saints, et que le bien-être d'un membre contribue à la santé des autres membres dans tout corps bien constitué !

Donc deux mouvements, l'un par lequel chaque fidèle absorbe en soi la vie du Christ, l'autre par lequel il l'exhale. Par l'un il l'individualise pour lui : par l'autre cette vie individualisée reflue en vie commune.

De ces deux vérités, la première contient la racine même du dogme de la pénitence et du purgatoire, comme la seconde renferme la racine de la foi à l'adoucissement de la pénitence, ou, en d'autres termes, de la foi aux indulgences. Nous allons essayer d'établir, par des déductions rationnelles, cette double corrélation.

Si ce livre tombe entre les mains de quelque protestant, il s'étonnera sans doute de pareilles assertions; mais nous le prions de suspendre un peu son jugement; et peut-être les réflexions qui suivent lui

feront-elles concevoir, à quelque degré, comment des croyances qu'il est accoutumé à considérer au moins comme un hors-d'œuvre dans le plan de la religion chrétienne, comme une addition arbitraire et même vicieuse, sont au contraire profondément liées à l'essence même du christianisme et sortent, pour ainsi parler, de ses entrailles mêmes.

Les autres lecteurs pourront y voir aussi un exemple assez frappant et pas assez remarqué de ce qu'on pourrait appeler la logique interne du christianisme, de cette liaison intime de toutes ses parties, ou, pour prendre une comparaison physique, de ce merveilleux système de tissus et de ligaments qui rattachent d'une manière indissoluble les extrémités des dernières branches au tronc et à la racine de l'arbre divin.

De pareils points de vue sont plus utiles aujourd'hui, plus en harmonie avec les besoins des esprits, qu'ils ne l'ont jamais été. Les intelligences tendent à se rapprocher, parce que les vérités les plus distantes, en apparence, les unes des autres, semblent en quelque sorte se rapprocher elles-mêmes en ce sens que leurs affinités les plus secrètes se manifestent : ces deux mouvements sont parallèles et coordonnés. On reconnaît en même temps qu'aucune vérité n'est indifférente; que tout ce qui est divin ne peut être qu'important, et qu'à raison de l'unité intime qui le distingue du monde matériel, le monde spirituel est

en quelque sorte tout entier dans chacun de ses atomes.

La croyance que l'homme pécheur doit joindre à la conversion du cœur certaines œuvres extérieures de pénitence ne tiendrait pas au fond même du christianisme, si le christianisme était une religion purement spiritualiste, qui n'attacherait d'importance qu'aux dispositions intimes de la volonté. Mais il n'en est point ainsi : son dogme fondamental est la base d'un ordre essentiellement différent. Le Christ n'a pas accompli l'œuvre de la rédemption par une simple offrande intérieure, par un acte purement interne de désir, d'amour, de dévouement; mais sa volonté de racheter l'homme s'est unie à l'acceptation effective de ces souffrances de l'âme et de la chair qui forment la passion du Sauveur, et qui ont eu leur accomplissement dans l'effusion de son sang et sa mort. Si le Christ avait sauvé le monde par une simple prière expiatoire, il pourrait sembler que l'œuvre de la rédemption ainsi accomplie ne suppose, comme terme correspondant dans l'âme du pécheur, que le simple repentir par lequel il s'unirait à la volonté du Christ; mais, par la même raison, si les souffrances volontaires font partie du mystère de la rédemption, ne semble-t-il pas qu'il doit y avoir aussi quelque chose d'analogue dans la conversion du pécheur, pour qu'elle corresponde, dans les limites des forces bornées de l'homme, au caractère même de l'expiation infinie?

En méditant sur ce sujet, on rencontre, il est vrai, une de ces contradictions apparentes qui se présentent toujours, on ne saurait trop le répéter, dès qu'on réfléchit un peu profondément sur les rapports de l'essence infinie avec les êtres finis. Le mystère de la création implique cette difficulté : si Dieu est infini, et que l'infini renferme tout, comment peut-il exister quelque chose qui ne soit pas Dieu? Les panthéistes tranchent cette difficulté en niant la réalité des êtres finis, qui ne sont pour eux que des formes variées de l'essence divine. Les athées se précipitent dans l'excès opposé, en niant, au moins comme insaisissable pour l'esprit humain, l'existence d'un être infini. On retrouve, en ce qui concerne la rédemption et ses effets, une difficulté analogue à celle que présente le mystère même de la création. Il s'agit de croire, non plus à la conciliation de l'existence de l'infini et de celle du fini, mais au concours des forces finies de l'homme à l'œuvre de la puissance et de la bonté infinies. Si le Sauveur, par ses mérites infinis, a satisfait pour nous à la dette que nos péchés nous font contracter envers la justice divine, comment nous reste-t-il une punition à subir? Si au contraire, nos œuvres satisfactoires sont nécessaires, comment admettre cette idée sans déroger à l'efficacité infinie de l'expiation du Christ? Selon que l'on s'attache exclusivement à la série des textes sacrés qui enseignent que le Christ a payé notre dette, ou à cette autre série de textes, en apparence

opposés, qui prescrivent à chacun les œuvres de pénitence, on peut être conduit à admettre qu'en ce qui concerne la peine due au péché, l'homme n'a rien à faire, ou qu'il a tout à faire.

La théologie protestante a tranché la difficulté, en niant l'un ou l'autre des deux points sur lesquels cette difficulté porte, au lieu de chercher à les concilier.

La plus grande partie des théologiens protestants, qui condamnent les œuvres expiatoires comme contraires au dogme de l'efficacité de la rédemption, ont posé un principe dont ils se sont dissimulé les conséquences. Si ces œuvres sont inutiles à raison de l'efficacité surabondante des œuvres du Sauveur, pourquoi ne dirait-on pas également qu'il nous est inutile de demander à Dieu, dans nos prières, le pardon de nos péchés, attendu que la prière du Christ pour nous obtenir ce pardon, est infiniment efficace? Pouvons-nous, sans porter atteinte à la foi de la rédemption, faire des actes intérieurs ou extérieurs pour nous unir à ce que Jésus-Christ a fait? Si l'on avoue que nous le pouvons, c'est poser une limite arbitraire, c'est tomber dans l'inconséquence, que de proscrire certains actes et d'en admettre d'autres. Ne pouvons-nous, au contraire, coopérer en rien à l'expiation? Dès lors il faut dire que le christianisme a pour résultat de détruire toute activité individuelle de l'homme par rapport à l'œuvre de sa rédemption, de même que le panthéisme détruit la notion de l'activité et même de

l'existence individuelle; et l'on arrive ainsi à placer le dogme fondamental du christianisme dans un système d'idées qui se rattache à la plus grande des erreurs que la religion chrétienne ait jamais eu à combattre.

D'un autre côté, le socinianisme et les opinions analogues, qui ont rejeté le dogme de la rédemption proprement dite, ont dû envisager sous un autre point de vue les œuvres de pénitence si fréquemment recommandées par l'Evangile. En écartant les dogmes les plus mystérieux, la doctrine socinienne a insisté sur la partie pratique, et elle n'a considéré les douleurs et la mort du Christ que comme un exemple salutaire, un solennel avertissement de cette grande loi morale qui veut que l'homme s'épure et se perfectionne par la souffrance. Dès lors, ce qu'on appelle les œuvres de pénitence ne doit ou ne peut entrer dans le régime spirituel de l'homme, que comme ayant pour but de fortifier sa volonté contre l'attrait de l'orgueil ou des sens qui l'entraîne au mal. Mais elles n'ont pas d'autre valeur, elles ne reçoivent aucune efficacité mystique de leur union à un sacrifice d'expiation infinie que le socinianisme efface du symbole chrétien.

Tels sont donc les deux points de vue protestants. D'une part, l'homme a tout à faire pour son perfectionnement spirituel par l'efficacité de sa volonté propre, et en conséquence les œuvres pénitentiaires ne

peuvent être bonnes que comme un moyen d'hygiène morale; d'autre part, l'homme n'a rien à faire pour concourir à l'œuvre de sa rédemption : lors donc que les œuvres pénitentiaires seraient moralement utiles, elles sont vaines et injurieuses à la rédemption, si on leur attribue quelque vertu expiatrice. Voilà les deux formules les plus générales de ces doctrines.

Nous n'avons point à nous occuper ici de la doctrine socinienne, qui consiste radicalement à nier la rédemption, parce que nous n'avons pour objet dans ce livre que d'examiner les rapports d'une partie de la doctrine catholique avec la foi même à la rédemption; nous ne nous adressons en ce moment qu'à l'autre doctrine protestante, qui nie l'utilité subordonnée des œuvres de l'homme, sous prétexte de maintenir la souveraine efficacité de l'œuvre de l'Homme-Dieu.

La doctrine catholique établit à la fois cette efficacité souveraine et cette utilité désordonnée, comme étant essentiellement compatibles. Les souffrances du Rédempteur sont le seul principe réel de l'expiation, qui a une valeur non-seulement surabondante, mais infinie; les œuvres pénitentiaires de chaque homme sont la condition finie au moyen de laquelle l'expiation infinie se particularise pour lui. Cette doctrine est admirablement exprimée dans ce mot de saint Paul : « J'accomplis en moi ce qui manque aux souffrances du Christ. » Si une aussi forte expression se trouvait dans les livres catholiques, sans avoir été co-

piée dans la Bible, beaucoup de protestants y verraient sans doute un langage presque blasphématoire. Mais cependant saint Paul dit-il qu'il manque quelque chose à la passion du Christ, prise en elle-même? Non, il dit : « Ce qui lui manque en *moi*, » faisant ainsi très-clairement entendre que les mérites de Jésus-Christ n'ont besoin de rien pour être complets, mais que c'est nous qui avons besoin de nous les appliquer, et que les œuvres par lesquelles nous unissons notre pénitence à l'expiation accomplie par le Sauveur ont une efficacité partielle et dérivée, qui découle de l'efficacité infinie du sacrifice offert sur la croix.

Nous croyons avoir suffisamment fait voir la base logique de cette doctrine, en montrant que l'idée protestante a pour conséquence d'introduire dans le christianisme une émanation des doctrines panthéistes. Cette observation, bien comprise, suffit pour détruire la fausse interprétation des passages de la Bible qui enjoignent les œuvres de pénitence pour la rémission des péchés. Ces textes sont si formels, qu'on ne peut chercher à les expliquer dans un sens contraire à la croyance catholique qu'en soutenant qu'elle déroge à la foi de la rédemption. Dès que ce prétexte est écarté, la doctrine catholique rentre d'elle-même dans les âmes chrétiennes par la lecture des livres saints. Nous nous bornons donc à ce qui vient d'être dit à ce sujet; nous supposons cette nécessité des œuvres de pénitence, et dans ce qui suit nous ne voulons que dé-

duire certaines conséquences de cette vérité évangélique.

La doctrine du purgatoire se lie à cette vérité même. Que dit en effet l'Eglise? Que lorsqu'une âme quitte la terre dans la grâce de Dieu, mais sans avoir encore accompli toute la pénitence due à ses péchés, elle l'achève ailleurs. L'expiation en ce monde et l'expiation en l'autre ne constituent pas deux ordres différents, mais un seul et même ordre. La terre est un purgatoire, et le purgatoire n'est que la continuation de la pénitence terrestre, sa dernière station au delà de la tombe.

De ce simple énoncé il résulte d'abord que le protestant, s'il admettait en principe la nécessité de la pénitence, ne devrait pas nier positivement l'existence du purgatoire, et qu'il devrait au moins se tenir dans le doute. Qui se sent de force à décider que nul homme ne meurt qu'après avoir payé toute sa dette à la justice divine? A qui Dieu a-t-il révélé tous les secrets de cette justice impénétrable? Qui a sondé les ténèbres de toute conscience? Qui pourrait enfin, la main sur le cœur, jurer qu'il a clairement découvert la proportion qui doit exister en ces deux mystères, entre le mystère de la justice et le mystère de la conscience?

Si la pénitence est nécessaire, le plus simple bon sens nous suggère l'idée d'une expiation temporaire placée au delà de cette vie. Est-il croyable que nul homme ne meurt qu'après avoir rempli ici-bas la

mesure de pénitence proportionnée à ses péchés? N'arrive-t-il pas assez souvent que la mort même, survenant à l'improviste, est inutile à la pénitence, parce qu'elle est reçue sans pouvoir être acceptée, et qu'elle fait une victime sans qu'il y ait d'holocauste? Et lors même que Dieu laisse entre le premier jour de la conversion du cœur et le dernier jour de la vie un assez long espace pour l'expiation, il est toujours très-vraisemblable que l'on arrive fréquemment au terme de l'épreuve terrestre avant d'avoir atteint la limite de la pénitence. Quand un devoir est déterminé d'une manière claire et précise, on le remplit dès qu'on a la volonté de le remplir. Mais quand il s'agit d'une chose aussi indéterminée, aussi vague que la mesure de l'expiation pour chaque homme, il faudrait bien peu connaître la pente de la nature humaine, pour ne pas croire que la bonne volonté elle-même, en beaucoup de cas, sera faible à monter exactement à la hauteur de la justice. En un mot, plus on étudie sous cet aspect l'œuvre de la régénération des âmes, plus on reconnaît que, si la pénitence est nécessaire, cette partie du plan évangélique se réalise ici-bas avec de tels caractères d'irrégularité et de disproportion, qu'il faut bien qu'il y ait, au delà des limites de ce monde, une station dernière où tout se régularise et s'achève.

Le dogme du purgatoire se lie, sous un autre rapport, au fond même du christianisme. L'Evangile est

bien différent de la philosophie stoïcienne. Celle-ci, en soutenant que tous les péchés sont égaux, pousse l'homme vertueux à l'orgueil ou au désespoir : à l'orgueil, s'il se croit un ange parce qu'il n'est pas un monstre; au désespoir, s'il se croit un démon parce qu'il n'est pas un ange. Le christianisme tend, au contraire, à lui inspirer continuellement une humilité et une confiance inséparables. Il lui apprend à découvrir mille taches dans ses vertus, et, sous ses misères mêmes, le trésor toujours subsistant de l'amitié de Dieu. Quand donc un juste se dépouille de son enveloppe mortelle sans s'être encore dépouillé parfaitement de tout sentiment trop terrestre; quand ses derniers jours, ses dernières heures ont été chargés de quelques fautes légères, et qu'une mort imprévue est plus prompte que son repentir, ce fils du Christ ne peut être banni du séjour céleste, ce fils d'Adam ne peut encore y être admis, puisque rien n'y peut entrer qui ne soit parfaitement pur. Hors du purgatoire, on ne voit pour lui qu'un enfer impossible, ou un ciel profané. N'est-il pas raisonnable de croire que Dieu fait pour lui ce que fait un père pour un de ses enfants qui doit expier quelques torts envers l'amour paternel? Il le condamne à une absence.

La doctrine du purgatoire est éminemment consolante pour trois espèces d'âmes, surtout au moment de la mort.

Elle est embrassée avec amour par les âmes saintes,

à qui elle permet d'être tranquilles sur leur salut, sans être condamnées à l'orgueilleuse pensée qu'elles sont parfaitement pures. Rien n'est si fort et si doux, particulièrement alors, qu'une confiance qui se sait humble : Fénelon l'éprouva à son dernier jour.

Cette doctrine est rassurante pour ces âmes qui craignent d'avoir trop peu fait pour expier de grandes fautes. Leibnitz a remarqué qu'elle ne fut pas d'une médiocre consolation pour Philippe II mourant. Certains souvenirs de sa vie se dressaient sans doute autour de son lit de mort ; et, pour apaiser la formidable apparition, il sentit qu'il était bon pour lui qu'il y eût quelque chose de plus dur que le repentir, et de moins cruel que le remords.

Enfin, cette doctrine ouvre un refuge désirable à ces âmes qui ont passé presque toute leur vie dans les ténèbres de l'orgueil et des voluptés, et pour qui l'étoile du repentir ne semble se lever que dans les ombres de la dernière heure. Byron, en face de la mort, s'écria que la foi catholique au purgatoire est consolante.

Je viens d'exposer quelques idées sur le fond de ce dogme, sans entrer dans des questions qu'il est inutile de toucher ici. « Tout ce qui se rapporte au lieu du » purgatoire, à la durée et à la qualité des peines, » n'appartient point, dit un savant théologien romain, » à la foi catholique, c'est-à-dire n'a point été défini » par l'Église. Y a-t-il ou non un lieu déterminé, et

» quel est-il? Les âmes doivent-elles être détenues » peu de temps ou longtemps dans le purgatoire? Le » feu du purgatoire est-il matériel ou métaphorique? » c'est-à-dire consiste-t-il dans une certaine tristesse » de l'âme provenant de la considération de la vie » antérieure, de la laideur du péché, ou d'autres » causes pour lesquelles cette affliction purificatrice » est volontaire et ardemment désirée par ces âmes? » Des sentiments divers ont existé autrefois parmi les » anciens Pères de l'Eglise sur ces questions, et les » scolastiques mêmes les plus récents sont encore » divisés à ce sujet[1]. »

Respectons les ténèbres divines qui voilent les mystères de l'autre vie. Ces mystères sont trop hauts, et notre vue trop courte. On demande où est le pur-

[1] « Omnia igitur qua spectant ad locum, durationem, pœnarum qualitatem, ad catholicam fidem minime pertinent, seu ab Ecclesia definita non sunt. Num scilicet sit aliquis locus determinatus necne; num parum an diu debeant animæ in purgatorio detineri; num ignis purgatorii sit materialis an metaphoricus, utrum scilicet consistat in quadam animi tristitia exorta ex anteactæ vitæ consideratione, fœditate peccati, aliisve causis, propter quas voluntaria et peroptata ipsis animabus sit purgatoria hæc afflictio; diversæ olim de iis extiterunt inter veteres Ecclesiæ patres, et inter scholasticos etiam recentiores adhuc vigent discrepantes sententiæ. » *Tract. de Deo creatore*, part. III, c. VI, *du père Perronne, de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au collége Romain*, imprimé à Rome en 1836. Ce docte théologien ajoute plus bas qu'il n'ignore pas que, parmi les choses qui n'ont pas été définies par l'Eglise, il y en a qui ne sauraient être rejetées sans témérité. Mais ces questions doivent être agitées entre catholiques, et, à son exemple, nous les omettons dans une discussion qui s'adresse à ceux qui ne le sont pas.

gatoire : on peut demander aussi où est l'enfer, où est le ciel, où est l'univers. Douterons-nous du monde futur, parce que nous n'en possédons pas la géographie? Les âmes, les corps ne peuvent-ils pas être élevés à un état qui dépasse nos conceptions actuelles? et pouvons-nous dire que la notion du lieu ne varie pas dans cette transformation? Il en est de même du temps. Il est mesuré pour nous par notre soleil; mais qui peut dire que ce que nous appelons une heure paraît aussi court ou aussi long qu'à nous dans cette région qui n'est plus la terre et qui n'est pas encore le ciel? Dieu nous a révélé tout ce qu'il était nécessaire que nous connussions pour remplir nos devoirs. Si les conjectures qui s'étendent au delà tournent à notre édification, accueillons ces vagues lueurs, mais sans trop y tenir, et sachons, en tout cas, accepter nos ignorances comme une partie de l'expiation imposée à notre impatience et à notre curiosité déréglée.

Il me semble toutefois qu'en suivant, comme des traces lumineuses, les pensées de ces âmes qui ont beaucoup compris parce qu'elles ont beaucoup aimé, on peut concevoir comment la purification qui s'accomplit dans le purgatoire renferme à un degré supérieur les actes principaux qui constituent la pénitence terrestre. « L'âme séparée du corps, dit un » grand théologien, sainte Catherine de Gênes, ne » se trouvant pas dans la pureté avec laquelle elle

» fut créée, et voyant en soi un empêchement qui ne » peut être levé que par le feu du purgatoire, s'y pré- » cipite volontairement; et si elle ne trouvait pas ce » moyen propre à lever l'empêchement, à l'instant il » s'engendrerait en elle un enfer pire que le purga- » toire[1]. » Ainsi, en quittant la terre et jetant un regard sur sa vie antérieure, l'âme continue à l'instant l'acte de contrition de ses péchés : dans la lumière plus pure qui l'environne, elle découvre plus clairement les plus petites taches qui ont terni sa pureté, et s'en confesse devant Dieu et les anges; elle accepte avec empressement les souffrances expiatrices, et, de même que la pénitence qui est imposée ici-bas pour recevoir l'absolution sacramentelle est à la fois obligatoire et voulue par le pécheur repentant, de même cette pénitence suprême est à la fois inévitable et volontaire. Sur la terre, le parfait repentir est amer comme le regret et doux comme l'amour. Les œuvres les plus austères de la pénitence ont des tourments pour notre faiblesse, et de merveilleuses joies pour la conscience. Ce mélange est élevé dans le purgatoire à une plus haute puissance. « Les âmes, dit encore

[1] « L'anima separata del corpo, la quale non si trova in quella net- » tezza, come fu creata, vedendo in se l'impedimento, e che non le puo » essere levato salvo per mezzo del purgatorio, presto oi si getta » dentro, e volentieri, e se non trovasse questa ordinazione atta a » levare quelle, impanio, in quello istante in lei si genererebbe un in- » ferno peggiore del purgatorio. » *Trattato del Purgatorio*, della B. Caterina.

» sainte Catherine de Gênes, éprouvent une peine si » extrême, qu'il n'y a aucune langue qui puisse la » raconter, ni aucune intelligence qui puisse en com- » prendre une étincelle[1]. » Mais elle avait d'abord dit : « Je ne crois pas qu'à l'exception des saints du » paradis, il puisse y avoir de contentement compa- » rable à celui d'une âme du purgatoire; et ce con- » tentement augmente chaque jour par l'influence de » Dieu, qui va toujours croissant dans cette âme[2]. »

Sous tous ces rapports, le régime divin établi pour la purification de l'âme se poursuit donc jusqu'au bout : en traversant la tombe, il ne fait que se dépouiller des formes terrestres, et continue d'agir, dans sa plus pure essence, jusqu'au moment où, le feu de l'expiation ayant consumé son propre aliment, il ne reste de ce qui fut le péché ni sa cendre, ni sa trace, ni son ombre même.

Les réflexions qui précèdent nous ont fait concevoir comment le dogme du purgatoire est lié au dogme de la pénitence, qui tient lui-même au fond du christianisme, puisque la pénitence est le moyen par lequel le chrétien s'approprie l'expiation du Sauveur. Mais

[1] « Hanno una pena tanto extrema, che non si trova lingua che la » possa narrare, ne intelletto che possa capirne una scintilla. »

[2] « Non credo che si possa trovare contentezza da comparare a quella » di un anima del purgatorio, accetto quella de' santi del paradiso : » ed ogni giorno questa contentezza cresce per l'influsso di Dio in esse » anime, il quale va crescendo. »

la vie chrétienne renferme un autre mouvement que celui par lequel l'âme aspire et concentre en soi les mérites du Christ : le bien qui s'opère dans chaque âme fidèle reflue en quelque sorte dans les autres; il concourt, comme nous allons le voir, à la vie commune.

Le monde moral nous offre, parmi les chrétiens mêmes attachés à leurs devoirs, une grande inégalité d'œuvres saintes. Ce fait, qui tient radicalement aux degrés inégaux de la charité se reproduit particulièrement en ce qui concerne les souffrances volontaires. La vie des saints est sublime d'amour et de pénitence. Ils ont tant voulu souffrir, qu'on serait tenté de croire qu'ils avaient à expier toutes sortes de crimes : ils ont tant aimé, qu'on serait tenté de croire, pour beaucoup d'entre eux, qu'ils n'avaient rien à expier. Si nous supposions que leurs souffrances n'ont fait qu'acquitter la dette de leur faute; si, comparant ensuite leur vie à la nôtre, nous en tirions une règle de proportion formidable pour mesurer ce que doit être notre expiation, cette pensée serait intolérable à notre faiblesse. Les passages les plus austères de l'Evangile ne nous permettent pas d'exagérer à ce point l'économie de la pénitence chrétienne. S'il est vrai que beaucoup de fidèles restent en deçà des limites que leur expiation devrait atteindre, il est également visible que les saints vont au delà. Tout le peuple de Dieu est agenouillé autour de la croix; toutefois ses rangs

n'en sont pas tous également rapprochés, et ils lui apportent des tributs inégaux de souffrances volontaires, souvent bien légères et bien faciles. Mais au centre du peuple saint, au pied même de l'Arbre de la Passion, se trouve un chœur d'âmes dont la pénitence n'est en grande partie que la charité pure, et qui souffrent bien moins comme coupables que comme victimes.

Cette pénitence surabondante ne saurait être inutile. L'idée d'une seule bonne souffrance perdue serait plus sinistre que l'anéantissement subit d'une étoile dans le ciel. Que deviendrait l'ordre moral, si l'on ne croyait pas à l'éternité de la plus petite parcelle de bien; si, tandis qu'il n'est pas un grain de poussière qui s'anéantisse dans l'espace, il fallait penser que dans l'essence de Dieu il y a des abîmes où des trésors de sainteté vont s'engloutir et se perdre?

On conçoit donc d'abord que ce qui est surabondant comme œuvre de pénitence est toujours utile comme œuvre sainte. La dette de la justice est bornée, la capacité de l'amour ne l'est pas; et le superflu de la justice reflue dans cette capacité illimitée, qui conserve tout ce qu'elle contient, et qui rend meilleur tout ce qu'elle conserve. Mais ces œuvres ne profitent-elles qu'à ces âmes où le désir de l'expiation surabonde et dépasse les limites posées pour elles par la justice? Cette utilité solitaire ne paraîtrait pas pouvoir se concilier avec tout ce que nous savons du plan divin. Le

plus petit atome n'est pas inutile aux autres atomes dans la plus imperceptible des fonctions qu'il exerce : une faible vapeur exhalée par la terre s'en va porter, par des chemins que Dieu lui a tracés, un tribut à un réservoir suspendu dans les airs, d'où descendra la pluie et la fécondité. Le principe d'union agit pourtant avec moins de force dans l'ordre matériel que dans l'ordre spirituel ; car si les corps se combinent, les âmes se pénètrent. Tout ce qui est bon pour un membre d'une famille étroitement unie est un bien pour tous les autres : chacun d'eux en ressent comme l'heureux contre-coup. Et pourtant, dans l'ordre des affections purement humaines, le principe d'union agit avec moins de force que dans l'empire de la charité. Dans la charité, il y a l'attraction, moins la matière; l'amitié, moins l'égoïsme : il y a tout ce qui unit, moins tout ce qui sépare. C'est, suivant la prière du Christ à son Père, c'est l'union qui n'a au-dessus d'elle qu'union infinie : *Qu'ils soient un, comme nous le sommes!* Serait-il possible de croire que le principe d'union devient moins efficace, à mesure qu'il est plus divin?

Il faut donc admettre au moins que ces œuvres surabondantes des saints sont comme des prières qui nous obtiennent des grâces. Mais, outre cette utilité générale, n'ont-elles pas une utilité spéciale, comme pouvant compléter notre pénitence? Plusieurs analogies nous conduisent à le penser.

Chacune des parties dont se compose la sainteté de ces grands amis du Christ nous rend, selon sa nature propre, un service spécial qui correspond à un de nos besoins. Leurs paroles nous éclairent, leurs exemples aident notre faiblesse, leurs prières sont un appui pour nos prières. Ne semble-t-il pas dès lors que leur expiation peut être un supplément à ce qui manque à la nôtre?

Ils ont eu eux-mêmes ce désir; ils ont fait cette prière à Dieu; ils lui ont demandé de souffrir pour nous. Dieu rejette-t-il cette demande? Quelle prière sera exaucée si celle du plus haut dévouement ne l'est point? Et ne savons-nous pas que, dans la cité de Dieu, la charité a la toute-puissance?

C'est donc une idée très-chrétienne que de considérer les mérites des saints comme formant un trésor à l'usage de tous les fidèles. Nous trouvons cette idée dans la doctrine catholique des indulgences[1]. Elle est fondée sur un principe de communauté des biens dans l'ordre spirituel. La communauté des biens physiques ne saurait être la base de la société temporelle, parce que les exigences de la nature humaine et de la famille s'y opposent. Mais les limites et les obstacles

[1] Le trésor des indulgences se compose des mérites infinis du Sauveur et des mérites des saints. Nous ne parlons ici que de la seconde source, qui demande plus particulièrement quelques explications, et qui, une fois bien comprise, fait remonter nécessairement jusqu'à la première, d'où elle dérive elle-même.

que ce principe rencontre dans le monde des corps n'existent pas dans le monde des esprits. Il y agit selon tout ce qu'il est, et, dans l'empire spirituel de la charité, il n'y a de pauvre que celui qui veut l'être.

Dans une société qui serait fondée sur la communauté des biens de ce monde, il faudrait toujours qu'une autorité toute paternelle réglât, moyennant certaines conditions, la distribution des produits selon les œuvres de chacun, pour maintenir l'ordre, c'est-à-dire la correspondance des récompenses aux mérites, et pour que l'oisiveté universelle ne fût pas le fruit de cette universelle abondance. Tel est l'ordre que l'Eglise établit dans la communauté des biens spirituels. C'est l'autorité suprême, instituée par le Christ, qui règle les conditions que chaque fidèle doit remplir pour prendre sa part dans ce trésor d'expiation que forment les mérites des saints. C'est elle qui détermine les actes de contrition, de pénitence, d'amour, les bonnes œuvres, en un mot, qu'il faut accomplir pour y participer. La peine ne se relâche qu'autant que la volonté se tend vers le bien. Si beaucoup de protestants, qui, sans connaître, sous ce rapport, la doctrine catholique, l'accusent d'une influence immorale, essayaient sérieusement de se mettre dans les dispositions morales qu'elle exige pour qu'on puisse obtenir ces grâces, je présume qu'au lieu d'être mécontents de ces indulgences *humaines*, ils seraient assez contents d'eux-mêmes pour être tentés de ne

pas croire assez au besoin que nous avons tous de l'indulgence divine.

Nous venons d'indiquer quelques points de vue relativement aux œuvres expiatrices qui forment, avec l'aveu des fautes, les deux moyens extérieurs de la purification. Ils sont comme le corps de la pénitence, dont la contrition du cœur est l'âme. Oubliez un instant l'institution catholique; mais souvenez-vous que tout sentiment vif et profond tend à produire des actes extérieurs qui lui correspondent, et cherchez quelles peuvent être les formes sensibles dans lesquelles le repentir doit s'incorporer : vous arriverez à concevoir qu'il faudrait inventer humainement le régime catholique, s'il n'était pas divinement institué. Les besoins de l'âme auxquels il correspond sont si puissants, qu'on voit de grands criminels, presque étrangers à tout sentiment religieux, poussés instinctivement à chercher dans l'aveu de leurs crimes un allégement qu'ils ne s'expliquent pas à eux-mêmes, et quelquefois aussi à implorer le supplice comme une espèce de fatalité bienfaisante. Dès que l'homme est coupable à quelque degré, il peut reconnaître, quoique d'une manière moins sensible, cette impulsion au fond de son cœur. Faut-il s'étonner de trouver dans l'économie du christianisme une institution qui ait pour effet de régulariser cet instinct divin de la conscience, et de le satisfaire? Si la bonté de Dieu a voulu que la religion correspondît à toutes nos misères, il ne doit

y avoir aucune lacune dans ce plan ; et puisque nous sommes tous malades, l'Eglise, fondée par le Sauveur, doit être pour les âmes un hospice de Dieu où rien ne manque

---

CHAPITRE IX.

Du régime pénitentiaire chrétien.

Considérons maintenant l'institution chrétienne sous d'autres points de vue. L'établissement du tribunal de la pénitence a eu des résultats fondamentaux pour l'ordre social.

Dans l'antiquité, les peines infligées par la société furent conçues comme une partie du culte. L'état considérait le patient comme un de ses membres qu'il fallait offrir aux dieux pour détourner leur colère de la tête de tous les autres, pour absorber dans les souffrances de quelques hommes la vengeance divine. Cette idée domina principalement dans les pays et les époques soumises à un gouvernement théocratique, fondé sur la confusion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Tout condamné était *dévoué, devotus;* et, dans cette religion des supplices, la peine de mort, qui la couronnait, revêtait le caractère d'un holocauste.

Le christianisme vint détruire ce premier fondement des législations pénales de l'antiquité, en pro-

clamant que le seul sacrifice expiatoire était le sacrifice volontaire de l'Homme-Dieu.

Les peines avaient encore un autre fondement dans les idées antiques : elles étaient une vengeance. Lorsqu'un individu est attaqué par un autre, son premier mouvement, si son âme n'est pas habituée à régler ses émotions, est la haine de son ennemi. Il ne se borne pas à pourvoir à sa défense, à repousser l'*acte* qui le menace : il veut faire souffrir la *personne* d'où cet acte procède. Ce penchant instinctif se remarque particulièrement dans l'enfant, chez qui les manifestations de l'homme intérieur sont toujours plus naïves. Or, il en était ainsi des nations anciennes. Chez ces enfants robustes, en qui l'égoïsme national était porté à un si haut degré, les crimes qui troublaient la sécurité publique excitaient un violent ressentiment, qui s'armait du glaive de la loi pour s'assouvir. C'est spécialement aux époques où le principe théocratique a fléchi pour faire place à une espèce de morale civile, que ce caractère haineux devint plus sensible dans les législations. La vengeance de l'homme s'y substituait à la vengeance des dieux. On a vu, de notre temps, ce démon de la vengeance rentrer dans le corps des lois, lorsqu'en des jours de païenne et sinistre mémoire le bourreau anobli reçut le nom de Vengeur.

Sous ce second rapport, le christianisme exorcisa encore (qu'on me passe cette expression) les législations anciennes. L'esprit de vengeance fut interdit à

l'Etat comme à l'individu, et la miséricorde sociale naquit.

Des fondements sur lesquels reposait le code des peines, un seul subsista sous la loi chrétienne. Ce fondement légitime, c'est que les peines sont un secours contre les crimes; mais elles peuvent être employées ainsi dans deux buts distincts. Elles peuvent avoir pour objet immédiat et fondamental, ou de détacher du crime le coupable qu'elles atteignent, ou de détourner les autres du crime par l'attente du châtiment; elles sont, en un mot, dans ce qui forme leur principal caractère, ou médicinales, ou exemplaires. Ces deux branches de la pénalité, qui partent d'un tronc commun ou de la nécessité de combattre le crime, appartiennent spécialement, l'une à la législation de la société spirituelle, l'autre à la législation temporelle. Le but direct des peines spirituelles est l'amélioration morale des individus auxquels elles sont imposées. L'influence qu'elles exercent sur l'esprit de ceux qui en sont témoins n'est que leur but secondaire. L'ordre inverse existe pour les peines instituées par le pouvoir temporel. La répression des crimes par la menace ou l'exemple du châtiment, voilà leur intention prédominante, à laquelle la correction morale des coupables est nécessairement subordonnée.

Pour l'observer en passant, ceci nous offre une loi remarquable du monde social. La société peut être conçue comme un cercle dont l'unité de foi et de

conscience est le centre, et dont les individus forment la circonférence. La puissance spirituelle part de l'unité morale, pour appliquer aux individus coupables des peines volontaires qui les guérissent. La puissance temporelle part des peines infligées par la force aux individus coupables, pour affermir dans la masse l'unité morale. L'une va en quelque sorte du centre à la circonférence, l'autre de la circonférence au centre.

Dès l'origine, l'Église posa en principe que les peines imposées par elle aux pécheurs étaient médicinales; elle établit, à proprement parler, le système pénitentiaire dans la plus profonde acception de ce mot. Ce code miséricordieux, en face du code terroriste proclamé par le despotisme persécuteur des empereurs romains, présente un beau contraste.

Les plus grandes rigueurs de la pénitence publique étaient réservées à trois espèces de crimes : l'apostasie, l'adultère, le meurtre. Des raisons profondes ont présidé à cette redoutable catégorie. La loi de charité ou d'union étant la loi universelle et fondamentale, tout péché est une division, un déchirement de l'unité. Or, il y a trois espèces d'union : celle de l'âme et du corps, base de l'unité individuelle; celle de l'homme et de la femme dans le mariage, base de l'unité sociale terrestre; enfin l'union de l'âme avec Dieu, base de l'union complète, de la société éternelle qui commence ici-bas : *unum sint, sicut et nos sumus.*

La première de ces unions est directement attaquée par le meurtre, la seconde par l'adultère et les désordres analogues. Ces deux crimes brisent déjà, dans l'âme qui s'en rend coupable, l'union avec Dieu; mais cette union est attaquée immédiatement et dans son principe même par le troisième crime, l'apostasie. Celle-ci résume en elle, mais à un plus haut degré, le vice des deux autres; car elle est, d'une part, un meurtre qui tue dans l'âme la foi, laquelle est le principe de la vraie vie, un attentat parricide contre la vérité, mère des intelligences; et elle est, d'autre part, l'adultère de l'âme avec de coupables erreurs, filles de l'orgueil et mères stériles de la mort. Pour l'apostasie, l'expiation se prolongeait, suivant certains canons, jusqu'au dernier jour.

Du système pénitentiaire établi par l'Eglise, il résulte que, dans son sein, non-seulement tout criminel peut être réhabilité intérieurement aux yeux de Dieu, mais encore que, par l'action des moyens de correction et de réforme dont elle dispose, on peut obtenir une telle garantie d'un sincère et durable repentir, que le coupable soit aussi réhabilité extérieurement aux yeux des hommes.

Ce principe une fois proclamé a dû nécessairement exercer de l'influence sur la législation temporelle, lorsque l'Empire fut devenu chrétien. On vit alors se produire des adoucissements dans l'exercice du terrible droit de punir : les prisons, soumises à l'action

d'une puissance morale et régénératrice qui leur était inconnue auparavant, purent être moins impitoyables; les esclaves du crime reprirent, aux yeux de la loi, le caractère d'homme, que le christianisme rendait aussi à d'autres esclaves qui étaient comme les prisonniers de la misère. Le changement qui s'opéra est parfaitement représenté par ce mot d'un empereur de cette époque à un de ses magistrats : « Allez, conduisez-vous non en juge, mais en évêque. »

Le caractère des Barbares du Nord, de ces conquérants de l'Empire subjugué par le christianisme, contraria le mouvement dont nous venons de parler. Un code pénal terrible dut être opposé à ces mœurs farouches, que la religion ne pouvait assouplir que graduellement. Mais, dans les plus épouvantables supplices du moyen âge, le principe chrétien fut représenté jusque sur l'échafaud. On vit le bourreau obligé, par la loi, d'interrompre les tortures pour s'humilier devant le patient et lui demander pardon. Je ne connais pas de symbole plus expressif de la lutte des deux principes, l'un chrétien, l'autre barbare, qui constitue le moyen âge, que cette barre de fer qui brisait les membres du condamné, suspendant ses coups pour demander grâce pour elle-même à la Croix du souverain Juge.

Les prisons de cette époque durent se ressentir, sous le rapport matériel, de l'imperfection des arts relatifs à la vie physique. Comment aurait-on pu

songer à établir ce qu'on appelle des prisons commodes, lorsqu'on était généralement si peu avancé dans la science des commodités de la vie? Il y a telles maisons de détention d'aujourd'hui qui eussent été des palais pour les condamnés d'alors, et qui ne sont cependant qu'une dégoûtante demeure, au sein du luxe qui roule autour d'elles. La grandeur de la plupart des maux résulte d'une comparaison, et tout est proportion en ce monde.

A part ce qui tient au perfectionnement matériel, fruit des travaux modernes, le christianisme veillait aux besoins physiques des prisonniers. Les monuments de la législation ecclésiastique en fournissent de nombreux témoignages. Nous ne citerons ici que ce décret d'un concile du sixième siècle : « Dans des » vues de miséricorde, nous avons trouvé juste qu'on » observe ce qui suit, savoir : Que ceux qui sont dé- » tenus dans les prisons pour quelques fautes que ce » puisse être, soient inspectés chaque dimanche, ainsi » que tous les autres indigents, par l'archidiacre ou » le préposé de l'Eglise, afin que les nécessités des » prisonniers soient miséricordieusement soulagées » suivant le précepte divin, et qu'une personne fidèle » et diligente étant instituée par le pontife à l'effet » de pourvoir à leurs besoins, une nourriture conve- » nable leur soit fournie aux dépens de l'Eglise[1]. »

[1] « Id miserationis intuitu æquum duximus custodiri, ut qui pro qui-

Sous le rapport spirituel surtout, le christianisme était perpétuellement présent au sein des prisons, pour faire concourir les peines civiles à l'amélioration morale. C'était une suite nécessaire de l'établissement du *tribunal spirituel :* la confession traînait avec elle inséparablement un cortége de prescriptions, d'instructions, d'exercices, destinés à préparer ou à consolider ses résultats. Il ne faut pas juger de l'influence que la religion avait alors sur l'âme des prisonniers par ce qui se passe aujourd'hui. On voit, par les réponses que les directeurs des maisons centrales de détention ont faites à des questions qui leur avaient été adressées par le ministre de l'Intérieur, on voit, dis-je, que plusieurs signalent le peu de succès obtenu par les ministres de la religion. Mais, comme l'observe M. Bérenger dans le remarquable rapport qu'il a lu à l'Académie des Sciences morales et politiques, il faudrait, pour agir puissamment sur le cœur des condamnés, le *concours* de tous les efforts; il faudrait que *les employés de la prison secondassent les aumôniers.* Dans le moyen âge, ce concours existait; une prison était une société, une personne mo-

buscumque culpis in carceribus deputantur, cum cæteris egentibus ab archidiacono seu a præposito Ecclesiæ singulis diebus Dominicis requirantur; ut necessitas vinctorum secundum præceptum divinum misericorditer sublevetur, atque a pontifice instituta fideli et diligenti persona quæ necessaria eis provideat, competens victus de domo Ecclesiæ tribuatur. » *Conc. Aurelianens quintum* anno 549, c. 20.

rale, qui favorisait, par l'influence combinée de ses divers agents, l'action du christianisme sur les détenus, dans l'âme desquels il restait d'ailleurs presque toujours au moins un débris de foi, qui servait de point d'appui au levier moral; et c'est précisément à raison des grands effets produits par le mobile religieux, que l'on songeait moins alors aux procédés artificiels imaginés depuis; de même que, dans les climats où le sol est aisément fécondé par la charrue, on est moins pressé de perfectionner les instruments d'agriculture. Ce perfectionnement du mécanisme administratif des prisons, sous le point de vue moral, est né lui-même sous l'inspiration catholique : la première maison pénitentiaire a été établie à Rome par un pape, au commencement du dix-huitième siècle.

Le régime pénitentiaire peut être considéré sous deux rapports, soit dans l'idée qui lui sert de base, soit dans ses moyens d'exécution. L'idée qui lui sert de base, c'est l'idée catholique de l'efficacité morale des pratiques de pénitence, idée incorporée en quelque sorte dans le règlement d'une prison. Les moyens d'exécution, que sont-ils au fond? Le silence, l'isolement, le travail, l'abstinence, appartiennent depuis longtemps au régime des couvents austères. Les règlements matériels des maisons de pénitence *volontaire,* que l'Eglise ouvre au repentir, transportés dans les maisons de pénitence *forcée,* dont l'Etat ferme les portes sur les criminels; voilà le régime pénitentiaire :

sous ce régime un détenu est un trappiste moins l'onction de la grâce.

Résumons. Depuis dix-huit siècles de christianisme, l'efficacité morale de la pénitence est devenue une idée habituelle, dominante, une préoccupation continuelle des sociétés chrétiennes, parce que le *tribunal religieux,* ou la confession, la rendait incessamment présente et active dans l'esprit des masses. Or, lorsqu'une vérité puissante a reçu la vie dans une grande institution, elle devient un type, mais un type fécond qui provoque et crée autour de lui des copies, des images de lui-même. Les efforts faits pour la correction morale des *citoyens coupables* sont un rayonnement des efforts de l'Église pour la conversion des hommes pécheurs. L'idée catholique, en se projetant de l'Église dans l'État, se trouva avoir agi de deux manières : d'une manière directe chez les peuples soumis à l'Église, d'une manière seulement indirecte chez les peuples protestants, qui ont été conduits par l'absence des institutions catholiques à y chercher un supplément, emprunté lui-même, dans ce qui le constitue essentiellement, aux règles catholiques de la pénitence. Le régime pénitentiaire soustrait à l'action de l'Église est un rejeton séparé du tronc, qui peut seul lui communiquer avec abondance la sève et la vie. L'affinité qui existe entre eux est mieux appréciée de jour en jour. Rien de plus remarquable à cet égard que la conclusion à laquelle est arrivé M. Bé-

renger dans son Mémoire sur le régime pénitentiaire, dont nous avons parlé tout à l'heure. « Il a terminé » en émettant le vœu que la direction morale des pri» sons puisse être confiée à des congrégations reli» gieuses. Cela serait surtout nécessaire pour les mai» sons de femmes et de jeunes détenus. M. Bérenger » a cité l'exemple de ce qui se passe maintenant à » Lyon. Il y a des prisons dirigées par des frères qui » remplissent toutes les fonctions, qui sont à la fois » chefs d'ateliers, porte-clefs, instituteurs, aumô» niers. Ils sont animés de l'esprit le plus remarqua» ble de charité et de bienveillance. Leur zèle excite » la reconnaissance des condamnés, qui s'associent » presque tous à leurs sentiments religieux. Une pa» reille institution réalise le double avantage du zèle » et de l'économie. Il n'y a point ici de spéculation in» téressée : les frères, animés du véritable esprit de » leur vocation, n'agissent pas en vue du salaire que » leur donnent les hommes : les croyances du catho» licisme leur assurent une récompense venant de » plus haut[1]. »

[1] *La Paix*, numéro du 2 août 1836.

CHAPITRE X.

De la confession comme institution civilisatrice.

Pour bien comprendre les richesses morales dont le christianisme a doté l'humanité, il serait bon que nous puissions les regarder un moment avec les yeux d'un sage de l'antiquité païenne, et ressentir quelque chose de l'admiration qu'il éprouverait, si, revenu tout à coup en ce monde, il voyait se déployer les merveilleuses créations que la parole du Verbe a enfantées.

Nous ne pouvons nous occuper ici que d'une seule institution chrétienne, la confession. Mais, pour rendre plus sensible le jour sous lequel elle nous apparaît, qu'on nous permette de supposer Platon et Fénelon s'entretenant ensemble, et l'évêque chrétien répondant aux doutes, aux problèmes, aux pressentiments que le sublime disciple de Socrate portait dans son âme.

PLATON.

Divin vieillard des temps nouveaux, pourrez-vous répondre à une question qui m'a souvent préoccupé? J'ai demandé la réponse à la sagesse de Memphis, et,

sur le seuil de ses temples, les sphinx sont demeurés muets. J'ai interrogé la Grèce raisonneuse, et elle ne m'a rien dit. J'ai cherché dans les idées éternelles le rayon de lumière dont j'avais besoin, mais la portion de la divine essence qui pouvait éclairer ma pensée est restée voilée pour moi. Peut-être pourrez-vous m'apprendre ce que j'ignore, si quelque envoyé du Ciel a parlé aux hommes.

FÉNELON.

Quelle est cette question, ô merveilleux génie, admiré dans tous les siècles? quelle est-elle?

PLATON.

Dites-moi, si vous le savez : pourquoi les hommes sont-ils restés sauvages?

FÉNELON.

Je ne vous comprends pas, Platon.

PLATON.

Ecoutez-moi : nos traditions racontent qu'Orphée, quel que soit le sage que l'antiquité a nommé ainsi, eut pitié des ancêtres des Grecs, qui traînaient dans les bois une vie grossière, triste, dépourvue de rectitude et de beauté. Il les trouva dans un état bien misérable, car ils n'avaient ni lois ni tribunaux pour régler et terminer leurs querelles. Mais, quand il les eut initiés à une vie nouvelle, le changement qui

s'opéra dans les relations de ces hommes entre eux, comment le concevez-vous?

FÉNELON.

L'individu se vengeait, la société jugea : le procès remplaça la guerre.

PLATON.

Votre réponse renferme un grand sens en peu de mots, et je l'approuve beaucoup. Mais voilà justement pourquoi je vous demande comment il se fait que les hommes soient encore, sous un rapport très-important, dans l'état sauvage.

FÉNELON.

Mon étonnement redouble, ô Platon! car vous ne pouvez ignorer que les tribunaux et les lois n'ont pas été établis seulement chez les Grecs, mais encore chez beaucoup d'autres peuples que vous appelez barbares, et vous savez aussi que plusieurs de ceux-ci ont possédé ces institutions avant les Grecs. A mesure que les choses humaines se sont perfectionnées, le nombre des cas où le procès a remplacé la guerre, où le jugement de la société s'est substitué à la vengeance fougueuse des individus, a été en augmentant. La civilisation a fait reculer ses limites, et l'état sauvage, relégué aux confins du monde, n'est aujourd'hui qu'une zone étroite qui entoure l'humanité, comme une ceinture de rochers borde quelque-

fois une île spacieuse et fertilisée. Ignorez-vous ces choses, ô Platon! oracle des Grecs?

PLATON.

Je ne réponds pas en ce moment à votre question, et vous verrez bientôt que cela serait inutile. Mais suivez-moi encore, quoique vous ne voyez pas encore le terme de la route que ma pensée suit en ce moment. Ne vous semble-t-il pas que ce monde, où nous apparaissons pour peu de temps, est comme un théâtre divin, et que les hommes qui y sont placés par le Dieu suprême ressemblent à des acteurs qui viennent remplir un rôle sur une scène convenablement disposée, et qui seront couronnés dans les jeux olympiques, s'ils ont observé ce qui leur était prescrit?

FÉNELON.

Oui.

PLATON.

Et si des acteurs s'acquittent mal de leur rôle en présence de la foule, s'ils méprisent les lois sacrées du rhythme, faisant de faux pas ou des gestes inconvenants, si leur masque est difforme, si leur voix est mal accentuée, ils sont ensuite réprimandés et punis sévèrement par le chef du chœur. En cela ils sont soumis à une discipline, et ne sont pas, comme acteurs, dans l'état sauvage.

FÉNÉLON.

Sans aucun doute.

PLATON.

Et quand les hommes commettent des actions mauvaises, qui troublent la société et que la société a vues, les magistrats, assis sur leurs tribunaux, prononcent aussi contre eux des peines sages et terribles. Les magistrats ne sont-ils pas les chefs de ces chœurs qu'on appelle nations, et jusqu'ici la similitude n'est-elle pas exacte?

FÉNELON.

Parfaitement exacte.

PLATON.

Mais si les acteurs, avant de paraître sur la scène, n'étaient pas examinés, instruits, corrigés dans leurs défauts par des hommes habiles dans l'art du beau et voués à la conservation de ses règles; si ces hommes ne réprimaient pas, loin des yeux du public, les fautes secrètes des acteurs contre ces règles merveilleuses; ces fautes qui sont la source de toutes celles qu'ils peuvent commettre devant la foule assemblée, ne devrions-nous pas dire que ces acteurs sont disciplinés et indisciplinés tout à la fois; qu'ils sont disciplinés extérieurement, mais intérieurement indisciplinés ou sauvages?

FÉNELON.

Il faudrait le dire.

PLATON.

Et puisque les hommes sont soumis à des tribunaux quand ils ont violé l'ordre à la face du soleil et du monde, et qu'il n'y a point de tribunaux pour les crimes cachés, et surtout pour les dispositions vicieuses de l'âme, d'où sortent les crimes, ne devrons-nous pas dire des hommes ce que nous venons de dire des acteurs que nous avons supposés? Nous dirons donc aussi que les hommes sont civilisés dans ce qui tient aux actions extérieures et publiques que leurs corps accomplissent, mais que les âmes, à d'autres égards, restent dans une espèce d'état sauvage? Me comprenez-vous maintenant, ô Fénelon?

FÉNELON.

Vos discours ressemblent à ces sentiers qui conduisent par des détours mystérieux, à un temple situé au milieu d'une forêt épaisse. En suivant leurs circuits, on croit quelquefois ne pas avancer, on craint de ne pas arriver au but. Mais tout à coup, l'auguste édifice apparaît, et l'on y entre lorsqu'on le croyait loin encore. Je vois sortir des longs replis de vos questions, une vérité grande et sainte, que Dieu a mise dans votre esprit, ô Platon! et ce Dieu va mettre sur mes lèvres la réponse que vous cherchez. Souve-

nez-vous que vous avez dit, dans votre *Alcibiade*, que pour connaître le culte dû à Dieu, il fallait attendre qu'un envoyé divin le révélât aux hommes. Celui que vous attendiez est venu, et il a régénéré et exhaussé toutes choses. Les législateurs des peuples, en arrachant les hommes à la vie sauvage, ont établi des tribunaux pour les corps; mais le Christ a chassé la vie sauvage de l'intérieur de l'homme même : il a établi le *tribunal des âmes*.

PLATON.

Daignez m'expliquer, mon ami, cette jurisprudence divine. Dans toute cause criminelle il y a l'examen, l'accusation, le jugement, la peine. Quel est ici l'examinateur?

FÉNELON.

C'est le coupable, assisté du repentir et de l'espérance.

PLATON.

Et l'accusateur?

FÉNELON.

C'est encore lui. Le même individu se divise en quelque sorte en deux *moi* : l'un est accusé, l'autre accuse. Dans ce dédoublement mystérieux, la volonté pure se dégage de la volonté corrompue qui l'enlaçait dans ses nœuds tortueux, et qui s'en détache et tombe comme un serpent qui expire.

PLATON.

Et que font alors les juges?

FÉNELON.

Ceux à qui le Christ de Dieu a confié le pouvoir de remettre les péchés font le contraire de ce que font les juges humains. Dans les tribunaux ordinaires le juge pousse à l'accusation et le coupable à l'excuse; dans le tribunal surnaturel des âmes, plus le coupable s'accuse, plus le juge cherche dans la charité toutes les excuses que la vérité permet; et s'il prononce une sentence, c'est toujours une sentence de grâce; car la peine qui l'accompagne est miséricordieuse et guérissante : quelques privations pour les sens, des aumônes et des prières.

PLATON.

Pourquoi ces trois choses?

FÉNELON.

Le petit livre qui contient les éléments de la doctrine chrétienne enseigne au savant, comme à l'ignorant, que ces trois choses composent la pénitence. Tous le croient, mais tous n'en conçoivent pas la raison; et celui qui s'applique à méditer les choses divines découvre, dans les plus vulgaires enseignements du catéchisme, des harmonies cachées. La maladie morale de l'homme dérive, ô Platon, de deux

désordres principaux, l'orgueil et la volupté : ces deux désordres, en se mélangeant, en produisent un troisième, l'égoïsme de la richesse, qui tient de l'un et de l'autre. Les privations imposées aux sens ont une efficacité spéciale contre la volupté; la prière, qui humilie l'homme dans le sentiment de sa faiblesse, guérit l'enflure de l'orgueil, et l'aumône éteint l'égoïsme avare; l'aumône, qui se répand comme une rosée terrestre sur celui qui reçoit, pour retomber comme une rosée du ciel sur celui qui donne.

PLATON.

Je vous rends grâce, Fénelon, de ce que vous m'avez révélé les merveilles du tribunal des âmes; mais, dites-moi, tous les hommes sont-ils admis à participer à cette civilisation des consciences?

FÉNELON.

Tous les âges, tous les rangs, toutes les distinctions se confondent sous ce commun niveau d'humilité et de perfectionnement. Le roi s'agenouille à ce tribunal, et le mendiant s'y relève; l'enfant, à peine né à la raison, apprend à bégayer la langue qui purifie; et quand les derniers soupirs d'un mourant se transforment en humbles aveux, sa poitrine oppressée pèse moins à son âme plus légère. Souvent, tandis qu'à un des côtés de ce trône de planches où siége le ministre de Dieu, un grand coupable s'ap-

prête à déchirer, comme un voile, la longue nuit de toute une vie de forfaits; de l'autre côté, l'innocence, ignorante d'elle-même, se révèle en croyant s'accuser. Et cela se passe dans tous les lieux que le soleil et le christianisme éclairent : il n'y a point de langue parlée par un peuple qui n'ait été purifiée par la confession chrétienne. Je ne connais pas de signe plus frappant de l'excellence de notre nature. On a vu dans le suicide une horrible preuve d'une des plus nobles vérités, la distinction de l'âme et du corps. Si en effet nous n'étions que matière, nous obéirions machinalement, comme tous les êtres matériels, à une insurmontable tendance vers notre conservation : pour que notre organisation puisse réagir contre elle-même jusqu'à se détruire, il faut qu'il y ait en elle un principe supérieur qui veuille ce qu'elle ne peut vouloir, qui commande aux forces vitales d'être les exécutrices de la mort. Eh bien, je crois aussi que, si nous n'étions que sensation, c'est-à-dire orgueil et égoïsme, l'accusation volontaire, ce suicide de l'orgueil, ne serait pas possible non plus; l'instinct qui porte l'homme à cet acte, qui lui en fait souvent un besoin, n'aurait aucune racine en nous. Cet instinct contre nature, si toute notre nature consiste à éprouver des sensations passagères, se réfère évidemment à des destinées plus hautes : l'homme se confesse, donc le Ciel existe. On a dit avec raison que la prière est un signe caractéristique de l'espèce humaine; mais, quoique l'animal

ne prie pas Dieu, le concert des oiseaux par exemple, au lever de l'astre du jour, semble être une image de nos hymnes montant vers Dieu : les poètes l'entendent ainsi. Mais l'accusation spontanée de l'homme par lui-même est si éminemment le sceau distinctif de notre nature, qu'on ne trouve à cet égard, dans les êtres sentants inférieurs à nous, pas même l'ombre d'une analogie matérielle quelconque à laquelle la poésie puisse emprunter une métaphore. Si la philosophie ancienne a pu définir l'homme un animal qui prie, la philosophie chrétienne, sans effacer l'antique définition, peut la couronner en ajoutant : L'homme est un ange tombé qui s'accuse. Par quel vertige a-t-on pu méconnaître les puissantes affinités qui lient cette institution religieuse à la nature de l'homme? Dans un de ces orages qui agitent de temps en temps l'esprit humain, la tête a tourné à quelques sociétés chrétiennes : elles ont aboli la confession, sans savoir ce qu'elles faisaient, mais elles commencent à le regretter. Quant à ces hommes qui ne savent que s'en moquer avec un infernal sourire, qui la haïssent en elle-même et pour elle-même, le sentiment des choses divines n'a jamais été en eux, et le véritable instinct social n'y est plus; ils ne comprennent rien, pour me servir de votre expression, à la civilisation des consciences : espèce de sauvages moraux qui préfèrent que l'homme erre et s'enfonce dans la solitude de son âme, à travers les tempêtes et les abîmes des

passions, et qui bien souvent n'y apprennent eux-mêmes qu'à marcher aveuglément vers la mort, dans une ignorance infinie de ses suites.

PLATON.

Je me rappelle avoir vu autrefois comme un emblème frappant des hommes dont vous parlez. Je me promenais sur les bords de la mer, dans un endroit écarté, non loin du cap Sunium; c'était au soleil couchant. Une figure d'homme était accroupie sur la pointe d'un rocher battu par les vagues. A ses vêtements souillés, à sa physionomie à la fois égarée et fixe, je me persuadai que c'était un de ces hommes poursuivis intérieurement par les Furies, et qui errent loin des cités, parmi des ruines et des tombeaux. Quand il m'aperçut, il se dressa sur son roc, et il parlait tout seul. Je ne distinguais pas bien ce qu'il disait; mais je crus entendre qu'il maudissait le soleil, et les juges vengeurs des crimes, et l'espérance. Puis il se mit à maudire aussi la pierre étroite et glissante qu'il avait prise pour dernier asile, et, la repoussant d'un pied, il se précipita dans la mer, sombre et profonde comme la justice de Dieu.

FÉNELON.

Que j'aurais de choses à vous dire, Platon, sur les mystères d'orgueil qui conduisent de proche en proche certains hommes à ne voir dans la mort qu'un *saut*

dans l'ombre! Mais je veux, en vous quittant, laisser votre âme se reposer sur d'autres images. La mort du chrétien est le chef-d'œuvre de la parole de vie; et comme la confession, qui purifie l'homme, le prépare à recevoir tous les dons divins, elle a sa part, sa grande part dans la création des saintes morts. C'est alors surtout, c'est sur le seuil de l'éternité que l'âme de l'humble chrétien apparaît dans ses magnifiques proportions, et, si je puis le dire, avec cette haute stature morale que n'ont jamais eue les plus illustres mourants de votre ancien monde. Socrate, votre maître, Socrate, dissertant en face de la mort pour prouver qu'elle n'est pas un mal, était-il aussi grand, dites-moi, était-il aussi beau que ce philosophe chrétien, qui résumait toute sa sagesse en ce dernier trait de lumière : *Je ne croyais pas qu'il fût si doux de mourir?* Si vous aviez à faire le portrait de ces deux têtes, pour laquelle réserveriez-vous l'expression la plus inspirée? L'un pardonnait à la mort, l'autre l'embrassa. « Pourquoi pleurez-vous? Est-ce donc un péché que de mourir? » disait un jeune villageois expirant à sa famille agenouillée autour de lui. De pareils mots nous sont vulgaires. O vous, qui avez écrit le Phédon, vous, le peintre à jamais admiré d'une immortelle agonie, que ne vous est-il donné d'être le témoin de ce que nous voyons de nos yeux, de ce que nous entendons de nos oreilles, de ce que nous saisissons de tous les sens intimes de l'âme, lorsque, par un con-

cours de circonstances que Dieu a faites, par une complication rare de joie et de douleur, la mort chrétienne, se révélant sous un demi-jour nouveau, ressemble à ces soirées extraordinaires dont le crépuscule a des teintes inconnues et sans nom! Quels tableaux alors! Quelles apparitions! Vous en citerai-je une, ô Platon? Oui, au nom du ciel, je vous la dirai. Je l'ai vue, il y a quelques jours; mais dans cent ans je dirais encore qu'il n'y a que quelques jours que je l'ai vue. Vous ne comprendrez pas tout ce que je vais vous dire : je ne peux vous parler de ces choses que dans la langue nouvelle que le christianisme a faite, mais vous en comprendrez toujours assez. Sachez donc que de deux âmes qui s'étaient attendues sur la terre, et qui s'y étaient rencontrées, et que Dieu avait unies par le nom d'époux et d'épouse, en ouvrant devant elles une longue perspective de ce qu'on appelle bonheur, que de ces deux âmes, l'une arrivait, par une volonté pure, à la vraie foi, au moment où l'autre arrivait, par une sainte mort, à la vraie vie; l'une sortait des ombres de l'erreur, comme l'autre était près de sortir des ombres de la terre; l'une se disposait à participer pour la première fois au plus auguste mystère du Christ, lorsque l'autre allait le recevoir comme une transition dernière à la communion éternelle. Or c'était une chose sainte, consolante, désirée des anges et des hommes, que ces deux âmes pussent accomplir chacune leur communion, ou plutôt cette communion une et double dans le

même lieu, à la même heure, à côté l'une de l'autre, comme à la veille d'un voyage qui sépare, on prend en commun un dernier repas de famille. Il était juste aussi, pour celui qui allait partir, et qui avait demandé avec tant d'instance la foi pour celle qui restait, il était juste qu'il vît, de ses derniers regards, descendre en elle le Dieu qu'il allait rejoindre, afin qu'il pût dire dans toute l'étendue de son cœur : *Maintenant, Seigneur, laissez aller votre serviteur en paix, puisque mes yeux ont vu votre salut*, qui n'est ni le mien, ni le sien, mais le nôtre, ô mon Dieu! et comme le pauvre malade ne pouvait aller à l'église assister au saint sacrifice, le sacrifice vint à lui; et, par une dispense miséricordieuse, sa chambre, presque funèbre, fut transformée en sanctuaire. En face de ce lit, qui était déjà comme une espèce d'autel, où l'ami mourant du Christ offrait à Dieu sa propre mort, on éleva un crucifix et un autel, où le mystère du Christ mourant allait se renouveler. Elle y suspendit des ornements et des fleurs, car une première communion est toujours une fête. Mais les broderies que sa main attacha au-devant de l'autel rappelaient une autre fête : elles avaient été portées dans une autre cérémonie, dans un autre jour que le jour de la séparation; et, après avoir été depuis lors mises à l'écart, elles sortaient de nouveau, elles reparaissaient là comme pour nous dire que la joie de ce monde n'est qu'un tissu à jour, bien frêle, et que nos espérances ne sont guère qu'une pa-

rure qui se déchire. Tout à coup cette chambre, sombre jusqu'alors, s'éclaira de la lumière qui jaillissait des flambeaux de l'autel, comme la mort, la ténébreuse mort s'illumine, pour le juste, des rayons que Dieu tient en réserve pour ses derniers regards. Le sacrifice commença, et il était minuit. Pourquoi fut-il célébré à cette heure? Je vous en dirais bien une raison que les hommes savent; mais j'aime à croire que les anges de Dieu en savent d'autres encore, parce qu'ils connaissent toutes les mystérieuses concordances des moments, des heures et des nombres sacrés. C'était l'heure de la naissance du Christ, consommateur de notre foi, auteur de notre ciel; et il y avait là aussi, je vous l'ai dit, entre ce lit de mort et cet autel, une double naissance, l'une au ciel, l'autre à la foi : réunion rare et privilégiée. Je crois à ces harmonies des heures en faveur de certaines âmes; je crois que le temps, si fantasque, si souvent rebelle à nos arrangements profanes, est, sous la main de Dieu, un rhythme souple et docile, qui obéit, mieux que nous ne le pensons, aux convenances des élus. Le sacrifice donc commença à minuit. Toute une famille y assistait, et avec elle un ami fidèle à toutes les douleurs. De vous dire quelles pensées, quelles émotions passèrent alors dans toutes ces âmes, je ne l'essaierai pas; nulle entre elles ne sait elle-même tout ce que Dieu lui a fait sentir. Comme en un jour où le ciel est moitié sombre, moitié serein, un éclair n'en traverse pas moins en un ins-

tant tout l'espace d'un pôle à l'autre, ainsi en était-il du sentiment et de la prière au milieu de cette admirable scène. Ces éclairs de l'âme étaient en quelque sorte présents à la fois sur tous les points de l'étendue que Dieu a donnée au cœur de l'homme, depuis les pensées les plus douces jusqu'aux plus déchirantes : car tous les contrastes étaient réunis dans cette chambre sacrée; ils y étaient représentés, sensibles, vivants : cet autel paré, qui semblait adossé à un cercueil; ces fleurs, qui prédisaient, parmi les glaces de la mort, l'approche de l'éternel et invisible printemps; cette garde-malade au sombre habit, qui se tenait, comme une morte voilée, en face de l'aube et de l'étole du prêtre, symboles d'immortalité; ces vêtements blancs de la première communiante, de l'épouse de Dieu, qui allaient se changer en la robe noire de la veuve de l'homme; cette première et cette dernière communion mêlées ensemble; ces sanglots et ces actions de grâces qui se confondaient dans chaque âme; cette hostie, partagée entre l'époux et l'épouse, double viatique, pour lui de la mort, pour elle de la douleur; toute cette famille ensevelie dans un pieux silence, où l'on n'entendait que des larmes qui tombaient sur les livres de prières, et, au milieu de ce prosternement général, la tête seule du mourant soulevée sur sa couche, dominant, calme et sereine, toutes ces têtes inclinées par la douleur! Et si ce divin spectacle, si expressif, si parlant, n'était lui-même qu'un voile qui

couvrait d'autres merveilles saintes; si je vous disais que celle qui restait avait demandé la foi au lieu du bonheur, et que celui qui partait avait, jeune et heureux, offert sa vie pour lui obtenir la foi; si, lorsqu'il vit cette grâce descendre enfin du ciel, mais comme une flamme qui venait, en consumant sa vie, accomplir l'holocauste qu'il avait préparé; si, dis-je, à cette vue, recueillant ses forces défaillantes, il avait tracé en quelques lignes, et sous la forme d'une élévation vers Dieu, un des plus sublimes testaments de résignation tendre et d'héroïque amour que l'âme d'un chrétien ait jamais inspirés au cœur d'un époux; si, portant tour à tour ses pensées vers les anges du ciel, et ses regards sur les êtres chéris qui entouraient son lit de mort, ces deux apparitions se confondaient parfois dans son esprit, de telle sorte qu'il semblait prendre les unes pour les autres, Dieu permettant cette douce méprise pour que la transition de ce monde à l'autre lui fût plus unie et plus simple; si, au moment où il venait de quitter la terre, son image, peinte sous des traits déjà si beaux dans tous les cœurs qui le connaissaient intimement, commença néanmoins à y grandir encore, à s'y transfigurer, parce qu'ils découvrirent tout à coup, dans de modestes papiers qu'il avait cachés, des traces, des reflets de son âme jusqu'alors inconnus, semblables à ces sillons de lumière que laisse après elle une apparition qui s'évanouit! Non, je ne puis vous dire ce

que j'ai vu et senti. J'ai lu autrefois les méditations des sages sur le monde futur, je les ai interrogés sur les secrets de la mort et de la vie; mais les clartés que j'en ai reçues sont bien ternes près des révélations qui ont éclairé cette sainte et grande nuit! Jamais je n'ai senti si vivement, en deçà de la tombe, la présence de ce qui est au delà; jamais le voile qui s'étend entre les deux mondes ne m'a paru si transparent; jamais je n'ai eu une pareille intuition de notre immortalité. Je prie Dieu de me réserver ce souvenir pour l'instant de ma mort; car s'il me réapparaît alors, il me semble que mes dernières pensées de la terre iront se joindre, par une transition plus douce, à la première vision qui suit le grand réveil!

CHAPITRE XI.

De la confession dans ses rapports avec la piété.

Les dons de la grâce, comme ceux de la nature, sont distribués selon les lois d'une égalité mystérieuse dans son origine et visible dans ses résultats. Pourquoi tel homme naît-il avec des facultés intellectuelles supérieures? Pourquoi tel autre est-il sollicité à la pratique des plus hautes vertus par des voix intérieures et extérieures que d'autres âmes n'entendent pas, du moins au même degré? Plus on

cherche à comprendre les motifs premiers qui déterminent ces inégalités, plus on comprend qu'ils sont incompréhensibles. Ces pensées ne font que reporter notre intelligence vers une inégalité plus mystérieuse encore et plus radicale, celle qui sépare l'existence du néant. Pourquoi, parmi tous les êtres qu'il aurait pu créer et faire vivre en ce monde, à l'heure où j'écris ceci et à l'heure où vous le lirez, Dieu nous a-t-il choisis vous et moi de préférence à tant d'autres qu'il a laissés dans les abîmes du possible? Cette question défie les plus superbes tentatives de la raison. Tout ce qu'on aperçoit, c'est qu'il y a, dans la concession de l'existence, une gratuité souveraine et indépendante; et si cette gratuité se manifeste de nouveau dans l'inégale distribution des dons naturels ou surnaturels surajoutés à ce don primordial, pourquoi s'étonnerait-on de retrouver dans la conduite de la Providence ce qu'on rencontre à la source même de la création?

L'inégale distribution des grâces, prise dans sa généralité, est en même temps certifiée par la foi et manifestée par l'expérience. Mais nous ne voulons l'envisager ici que sous un rapport particulier. Tous peuvent pratiquer ce qui est commandé; tous reçoivent, pour l'accomplissement de la loi, des secours divins qui, plus ou moins puissants, ont du moins pour effet commun de rendre le devoir possible à tous. Mais au delà du bien rigoureusement prescrit,

il y a le bien facultatif; au delà du principe inflexible, il y a les conseils souples et élastiques, suivant la mesure de puissance accordée à chacun; au delà de la borne immobile posée par la loi s'ouvre une carrière où une perfection plus grande nous appelle sans nous contraindre, nous invite sans nous commander. Sous ce rapport, les mouvements divers, les diverses évolutions des âmes fidèles, peuvent être figurés par une image empruntée à la belle vision de saint Pierre, qui précéda le baptême du centenier Corneille, quoique cette vision ait eu originairement une autre signification. Toutes les âmes exemptes de désordres graves vivent de la vie spirituelle; toutes sont comme des animaux divins, qui renferment la grâce céleste sous leur terrestre et grossière enveloppe. Mais les unes, se bornant à éviter les grandes fautes, rampent sur la route des commandements; d'autres, déjà plus agiles parce qu'elles s'efforcent de combattre l'entraînement aux fautes légères, nagent avec liberté dans les eaux de la grâce, ou parcourent d'un pied prompt et ferme la terre des bénédictions. D'autres enfin, soulevées par les transports de la plus ardente charité, montent dans une plus haute région, qui est pour l'âme ce que les champs de l'air sont pour les corps. C'est là que quelques âmes privilégiées, tantôt s'élancent vers le soleil de vérité et d'amour avec l'impétuosité puissante du vol de l'aigle; tantôt planant sur nos troubles et nos misères, goû-

tant une ineffable paix au-dessus de ces nuages orageux, comme ces oiseaux de mer qui se balancent au-dessus des tempêtes, comme eux aussi semblent quelquefois s'endormir dans les cieux : court sommeil qui n'interrompt pas leur dévouement aux souffrances de leurs frères, et qui n'est qu'un instant de repos entre les fatigues volontaires de la veille et les sacrifices du lendemain. Les conseils évangéliques, qui marquent les degrés de la perfection possible dans notre état d'épreuves, fournissent au libre arbitre, aidé par la grâce, le moyen de s'élever à son état le plus éminent et le plus pur. Le précepte s'impose à la liberté comme une nécessité morale sous laquelle elle doit fléchir ; le conseil est la liberté dans les choses, qui s'adresse à la liberté de l'âme. Il fallait qu'il y eût des conseils pour que tous les mérites fussent possibles à l'homme ; pour qu'il pût non-seulement reproduire en lui, par l'accomplissement du devoir, quelque chose de l'ordre éternel contenu dans les idées divines, mais encore imiter l'amour divin dans la pleine liberté de ses dons, et, en répondant à une bonté gratuite par un tribut qu'elle n'exigeait pas, lui rendre l'hommage le plus semblable à elle-même.

Beaucoup de protestants et de philosophes rationalistes repoussent la distinction des préceptes et des conseils : ils ne veulent admettre que le rigoureux devoir pur et simple. Pour les protestants, je conçois

bien comment des intérêts de protestantisme les ont jetés dans ce paradoxe, au moyen duquel ils sapaient la base des institutions monastiques qui se vouent à la pratique des conseils de l'Evangile. Mais je ne conçois pas comment le plus simple bon sens chrétien ne leur découvrait pas l'illusion de cet intérêt protestant, tant qu'ils n'avaient pas arraché des Épîtres de saint Paul le feuillet où il est écrit : « Faites cela, vous ne pécherez pas. Ne le faites pas, vous ferez mieux. » Je leur dirai d'ailleurs, ainsi qu'aux rationalistes : Comment ne voyez-vous pas que vous placez l'homme dans une détestable alternative ? Voulez-vous dire que tout ce qui va au delà du précepte est sans valeur et sans mérite? Alors, adieu toutes les saintes prières prolongées, toutes les méditations vivifiantes qui ne sont pas prescrites ; adieu l'héroïsme de la piété, adieu le dévouement des sœurs de la Charité, adieu les plus divins spectacles que la terre puisse présenter. Voulez-vous prétendre, au contraire, que tout cela fait partie du devoir strict et universel, que tout homme est obligé de porter son âme à cette hauteur ; que quiconque n'a pas la charité de saint Vincent de Paul ou la piété de saint Augustin marche dans la route de la perdition? Ce n'est plus du christianisme ; c'est du stoïcisme bâtard, qui impose à l'humanité tout entière une perfection qui dépasse les forces communes de la nature humaine. Dans ce

second cas vous désespérez l'homme, dans le premier vous le dégradez.

Ce n'est donc point là l'ordre conforme à la sagesse de Dieu et aux réalités humaines. Les âmes justes forment comme un grand concert : les unes y sont des notes élevées, les autres des notes basses ; les unes forment la mélodie, les autres l'accompagnement. Dans un concert humain, si chaque note avait la conscience de ce qu'elle est et le sentiment du résultat auquel elle contribue, ni les notes élevées ne seraient orgueilleuses, ni les basses ne seraient jalouses : toutes sentiraient que le concert résulte de cette inégale variété. Lorsque nous considérons dans un point de vue égoïste l'inégalité des vocations, nous sommes tentés d'y voir une dissonance ; mais si nous sortons de ce point de vue, étroit comme tout ce qui tient de l'égoïsme, nous reconnaissons dans cette prétendue dissonance l'essence même de l'harmonie. C'est ainsi que nous entrevoyons la raison générale de cette loi mystérieuse, en même temps que les motifs qui en déterminent les applications variées échappent à nos regards. Prise en détail, elle n'est pour nous qu'obscurité : dans son ensemble elle redevient lumière.

L'Eglise ne fait que se conformer à l'ordre de la Providence et aux indications de l'Evangile, lorsque, prêchant les préceptes à tous, et invitant à l'observation des conseils les âmes qui y sont prédisposées,

elle tend sans cesse à recruter cette élite du peuple fidèle. L'usage fréquent de la confession, est, à cet égard aussi, un de ses plus puissants moyens d'action. Nous avons considéré la confession dans ses rapports avec la vie chrétienne; nous devons maintenant apprécier son influence dans ses rapports avec la vie pieuse. Que cette influence soit très-efficace, c'est ce qui n'est guère contesté; car la plupart des gens du monde, qui ne voient dans la piété qu'une exagération de la vertu, accusent souvent la confession fréquente d'exciter et d'entretenir cette disposition de l'âme, comme le souffle allume ou rallume le feu. Que faut-il en effet pour rentrer dans la vie pieuse et y faire des progrès? Il faut mettre en pratique la maxime fondamentale de toute sagesse : *Connais-toi toi-même*, en faisant pénétrer dans les recoins plus ou moins ténébreux de la conscience les vives clartés de la morale chrétienne. Il faut d'abord une connaissance de soi-même, de ses fautes, des penchants qui en sont le principe, de ces replis souvent presque imperceptibles par lesquels l'antique serpent se glisse en nous; il faut, dis-je, une connaissance de ces choses plus précise et plus approfondie qu'on ne peut l'obtenir en se bornant à jeter sur sa conscience quelques coups-d'œil rares et distraits, qui ne découvrent guère que la surface de l'âme. Le livre du cœur renferme bien des pages, et ces pages sont couvertes de caractères, les uns constants, les autres ne laissant

que des traces légères ou confuses. Ils appartiennent à deux langues, parce qu'il y a deux voix dans l'homme. Toutes ces lignes se croisent, leurs limites parfois semblent se confondre vaguement; bien des pages sont surchargées de ratures. Il faut étudier avec soin un pareil livre, si on veut le déchiffrer. Cet examen n'est jamais mieux fait que lorsqu'il est destiné à se transformer en confession. On a dit qu'on ne s'instruit jamais aussi bien que lorsqu'on apprend pour enseigner : la meilleure manière de se connaître bien est aussi de s'étudier pour se faire connaître. La pensée est forcée d'être plus nette et plus claire lorsqu'elle veut devenir une parole, et surtout une parole que Dieu écoute dans son ministre qui l'entend.

Quelle est encore une des conditions de la vie pieuse? Il faut que cette connaissance de soi-même ne soit pas une lumière sans chaleur, un miroir glacé qui ne réfléchit qu'une image inerte et stérile. Ce genre d'examen est plus nuisible qu'utile lorsqu'il n'est pas fécondé par des sentiments qui excitent à la pratique des devoirs. Ce regard triste de l'âme sur elle-même ne fait alors qu'engendrer une mélancolie qui énerve ses facultés, et qui n'est ainsi qu'une maladie produite en nous par la connaissance même de nos maux. Dans la confession, cet examen, quelque minutieux qu'il puisse être, est éminemment pratique. La volonté, qui lutte contre le mal dans le passé par le repentir, dans l'avenir par le bon propos, va de pair

avec l'intelligence qui le révèle; et la science de nous-mêmes, au lieu de s'évaporer en une vague et impuissante tristesse, devient une puissance active, en aboutissant à des résolutions qui sont comme les pas de la vertu progressive.

Mais, je le répète, on n'accuse guère la pratique de la confession d'être peu efficace en ce qui concerne la vie pieuse, on ne l'accuse au contraire que de l'être trop; de sorte qu'il s'agit bien moins de constater son influence que de la justifier, en faisant mieux apprécier les droits de la piété chrétienne à l'admiration de ceux qui y restent étrangers. Dans un certain monde, qui n'est pas positivement hostile à la foi, bien des gens, qui se moquent des préjugés du peuple sur les revenants, se font peuple par leurs préjugés contre la piété chrétienne, qui est aussi pour eux *une chose de l'autre monde*. Il faut souvent, lorsqu'on leur en parle, imiter saint Paul citant des vers grecs à l'Aréopage d'Athènes, et prendre leur esprit par les côtés où il est accessible. Si je m'adressais en ce moment aux seules âmes pieuses, je dirais d'autres choses que ce que je vais dire. Mais je m'adresse à leurs censeurs; je dois parler une autre langue.

La vie pieuse est, sous quelques rapports, dans le monde moral, ce qu'est, dans la société, l'ornement et la parure. Tous les peuples civilisés portent des vêtements, mais on ne se borne pas, à cet égard, au nécessaire, on recherche le beau; et, dans certaines

classes, cette recherche devient un art qui atteint un haut degré de perfection. Ainsi en est-il du monde des âmes : la dévotion, c'est la vertu parée. Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi? Dieu lui-même nous en donne l'exemple dans ses œuvres. Pourquoi, de la même main qui a jeté les soleils dans l'espace, a-t-il semé des millions de fleurs sur la terre? La science nous en donnera d'excellentes raisons d'utilité; elle nous expliquera comme quoi les fleurs ont des propriétés physiques et chimiques fort salutaires. Je le crois de tout mon cœur; mais je crois avant tout que Dieu a fait cela parce qu'il a voulu que le séjour de l'homme fût orné, parce qu'il a voulu que la nature fût autre chose qu'une fabrique gigantesque ou une immense usine, parce qu'il a voulu que son œuvre portât, non pas seulement le caractère de l'utile pour correspondre aux besoins terrestres de l'homme, mais aussi l'empreinte du beau, pour répondre à un immortel instinct de l'âme. Croyez-vous que Dieu ait été avare pour le monde moral, de ce dont il a été si prodigue pour la nature? Mettons de côté, si vous voulez, l'influence de la piété sur les œuvres : ne considérons ici cette communication habituelle avec l'invisible que comme un témoignage de la supériorité de notre nature sur la vie des sens, comme un élan prophétique vers cette autre existence où la vérité et l'amour produiront en nous des émotions si puissantes, que toutes les sensations terrestres ne seraient près d'elles qu'in-

sipidité et dégoût. Quand ce ne serait qu'un spectacle, celui-là serait assez beau. On nomme cela exaltation, et l'on croit avoir tout dit. Eh! sans doute, lorsqu'une certaine manie de dévotion rend moins attentif et moins assidu aux obligations de la vie pratique, il n'y a là, bien souvent, qu'exaltation de tête, et ce n'est point la dévotion chrétienne, car c'est le cœur surtout qu'elle apprend à porter haut : la vraie piété se révèle sous les traits de la charité. Etroitement unie aux devoirs propres à chaque position, elle sait faire rentrer les convenances sociales dans le cercle de ces devoirs mêmes. Seulement elle voit d'en haut tous ces détails de la vie que les âmes frivoles regardent d'en bas; et si c'est là de l'exaltation, ce mot ne signifie qu'une belle chose qui fait du bien. Vous vous plaignez souvent de vos magnifiques ennuis : aux jours des douleurs, vous trouvez votre cœur nu et pauvre, mendiant des consolations qu'il ne rencontre guère. Sachez donc que ces âmes *exaltées*, en entremêlant la prière et l'occupation, le recueillement et l'activité, donnent plus de saveur à toute la vie, même aux jours heureux, et moins d'âcreté aux grandes douleurs. Bénie soit l'exaltation qui possède un pareil secret! A ce titre, du moins, vous devriez l'estimer sage. Vous la trouvez sage dans d'autres choses : un chant vous exalte, un chef-d'œuvre d'un grand maître vous fait tomber en extase; mais qu'une âme entende ces harmonies intérieures que Fénelon a chantées,

vous la trouvez folle parce que vous êtes sourd. Un homme dépourvu de tout sens musical vous prend pour un fou quand il vous voit pleurer à des combinaisons de notes. Bien des aveugles de naissance sont fort tentés, j'imagine, de nous taxer d'un peu de déraison lorsqu'ils entendent nos exclamations à la vue d'un beau tableau. Nous appelons exaltation tout ce qui nous dépasse; nous accusons dans l'âme d'autrui le sens qui manque à la nôtre; et trop souvent aussi, il faut le dire, il y a au fond de cette froide raison une secrète jalousie contre une supériorité morale qui nous effraye : c'est pour grandir notre frivolité que nous essayons de rabaisser l'enthousiasme de la vertu.

Cette pleine vie de l'âme, admirable dans tous les temps, l'est surtout aujourd'hui par contraste : il faudrait lui élever des autels dans le siècle de la mécanique. Les conquêtes de l'industrie, qui attestent la puissance de l'esprit sur la matière, forcée d'obéir à tous les besoins de l'homme et d'être la servante de la charité, ces conquêtes sont dans les desseins de Dieu; mais tout grand mouvement, s'il n'est suffisamment réglé, mène à de grands abus. Il y a aujourd'hui cent fois plus d'abrutissement dans les fabriques, qu'il n'y a jamais eu de dévotion exagérée dans les couvents : il y a des millions de victimes d'un fanatisme matérialiste. En face de cette dégradation croissante, il faut être moins superbe contre

l'enthousiasme de la piété. La société a deux pôles : l'esprit et la matière. Le pôle de la matière, qui se charge et se surcharge incessamment, menace de détruire tout équilibre entre les facultés de la nature humaine : chargez aussi l'autre pôle. Il y aura toujours une assez grande foule qui se tiendra entre ces deux extrémités. Multipliez les âmes qui oublient le corps pour donner à la société un contre-poids du mal que lui font tant de corps qui oublient l'âme. Il est bon que des apparitions angéliques passent et repassent souvent auprès de tout ce peuple de machines vivantes. Dans leur opulence spirituelle, elles font au siècle l'aumône du pain qui lui manque, car *l'homme ne vit point seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.*

CHAPITRE XII.

Réflexions sur le principe d'erreur opposé à la foi aux communications divines.

Les innombrables étoiles que nous découvrons dans le ciel ont chacune des relations sur la terre, à qui elles distribuent quelques-uns de leurs rayons; mais elles ont en outre, avec l'ensemble du système du monde, dont nous n'apercevons qu'une faible partie, des relations supérieures, qui se prolongent et s'enfoncent dans les mystérieux abîmes de l'espace

infini. Il en est ainsi des vérités religieuses, qui forment comme la voûte étoilée du monde des intelligences. Elles ont deux faces : l'une est leur face terrestre, relative aux détails pratiques dont se compose la vie actuelle de l'homme; l'autre est plus générale, elle se rapporte à l'ensemble des communications de Dieu avec l'homme. Il est difficile de traiter convenablement d'une seule de ces vérités sans l'envisager sous ses deux rapports. La confession, comme discipline morale, exerce sur l'ordre social terrestre une influence qui se produit dans des faits palpables; nous l'avons vu lorsque nous examinions les fonctions qu'elle remplit dans le régime spirituel de l'humanité. Mais, comme moyen de communication avec Dieu, elle se lie à un monde supérieur. Pour achever de la considérer sous ce rapport, finissons par une échappée de vue vers ce monde lui-même.

Le genre humain peut être comparé à un vaisseau qui traverse l'Océan. Les uns disent : Ce vaisseau ne marche que parce que le vent le pousse; tous les mouvements de l'équipage n'y font rien. D'autres disent : Il ne marche que parce que les matelots manœuvrent; le vent n'y fait rien. D'autres enfin disent : Il marche, parce que les manœuvres de l'équipage se combinent avec la direction du vent.

Les fatalistes disent : Le souffle irrésistible de Dieu pousse les hommes où il veut; l'influence divine produit toutes les actions humaines; le libre arbitre

de l'homme n'est qu'une apparence vaine, dépourvue de toute efficacité.

Les partisans exclusifs du libre arbitre disent : Il n'y a point d'influence divine sur les déterminations de la volonté humaine; toutes les actions de l'homme sont le produit de sa seule liberté.

Les chrétiens disent : La volonté libre de l'homme est placée dans un milieu spirituel où souffle l'esprit de Dieu.

Si l'humanité est dans un état de déchéance, on doit trouver dans l'homme un fond de répugnance à croire à un ordre de communications divines, de même que le sauvage, homme dégradé, a de la répugnance à croire qu'il existe une vie supérieure à la sienne, qu'on nomme civilisation. Mais en même temps il doit y avoir aussi en nous un sentiment qui nous porte vers un monde supérieur, une espèce de souvenir intime de l'état d'où nous sommes déchus.

Le rationalisme et le naturalisme sont les formes scientifiques de la répugnance dont nous venons de parler. Point de mystères, dit le rationalisme; point de miracles, dit le naturalisme, entendant par ce mot de miracles non-seulement tout fait sensible, supérieur aux lois de la nature physique, mais encore toute action divine dans les choses humaines, supérieure à l'enchaînement des causes et des effets moraux que la conscience nous révèle. Ces deux sys-

tèmes sont frères, ils sont issus d'une même pensée fondamentale. Le naturalisme refuse d'admettre dans le monde moral un ordre de faits qui ne peut pas être formulé selon les lois de l'activité humaine, par la même raison que le rationalisme exclut du monde intellectuel toute croyance qui ne peut pas être encadrée complètement dans les formules de la raison. Tout ce qui ne vient pas se ranger catégoriquement dans nos conceptions sur les relations nécessaires de principe et de conséquence, de cause et d'effet, doit être éliminé de l'esprit humain : voilà l'idée-mère de ces deux systèmes[1].

[1] Les raisonnements qui suivent sont analogues à ceux qu'ont souvent employés les apologistes de la religion, en réfutant l'objection générale contre la croyance aux mystères révélés. Les incrédules disent : La raison nous défend de croire à des choses incompréhensibles. On leur répond que la nature, la matière elle-même présentent des mystères. Les incrédules disent aussi : Tout ce qui fait partie de la religion doit dériver nécessairement de l'essence éternelle de Dieu : nous ne pouvons donc admettre des communications divines qui n'offrent pas cette nécessité métaphysique. Nous leur répondrons que la création elle-même ne saurait être conçue comme le produit de la nécessité. Dans leurs raisonnements sur les mystères de la nature comparés aux mystères révélés, les apologistes ne méconnaissent point la différence radicale de ces deux ordres de choses; mais ils s'attachent à un caractère qui leur est commun, l'incompréhensibilité. De même, la comparaison que nous instituons entre le monde de la nature et un ordre supérieur de communications divines laisse subsister toute la différence qui distingue radicalement les deux ordres, et dont nous n'avons pas à nous occuper en ce moment : mais nous insistons sur un caractère commun, lequel consiste en ce qu'ils sont l'un et l'autre un produit libre de la puissance et de la bonté divines.

Lorsqu'on part de cette idée, et qu'on remonte la grande échelle des dogmes religieux, en abattant tout ce qui ne tombe pas sous le niveau du rationalisme ou du naturalisme, on finit par se trouver face à face avec le problème de la création. Or comment concevoir la création? Voulez-vous la concevoir suivant la relation de causes et d'effets que l'expérience nous suggère? Mais toutes les causes particulières que nous connaissons agissent sur des choses préexistantes à leur action : il faudra donc se représenter la création comme l'action de Dieu sur une matière éternelle; vous arrivez au dualisme. Voulez-vous concevoir la création suivant la relation de principe et de conséquence fournie par la pure raison? Si le monde est sorti de Dieu comme la conséquence sort de son principe, le monde n'est qu'une expansion de la substance divine : il existe par la même nécessité que Dieu même; il est un attribut de Dieu comme la puissance, l'intelligence, la bonté; il fait partie de son essence. Le monde, en un mot, est Dieu, et le panthéisme le plus complet est la vérité suprême.

Vous n'échapperez à ces deux systèmes qu'en affirmant que, dans l'acte de la création, la puissance souveraine s'est exercée avec une souveraine liberté. Ce mot de liberté, appliqué à Dieu, a sans aucun doute un sens transcendant, un sens supérieur à celui auquel cette expression est limitée lorsque nous l'appliquons aux actes de l'homme. Elle ne pourrait être

qu'incomplète et défaillante, s'il s'agissait d'expliquer l'essence de la liberté divine; mais si elle est insuffisante comme expression positive, elle est indispensable comme locution négative, parce que le langage humain n'a pas d'autre mot pour affirmer que l'acte divin de la création n'est pas une nécessité de Dieu, ou, en d'autres termes, que le monde n'est pas Dieu.

Arrêtons-nous ici un instant, car la base première des objections du rationalisme et du naturalisme contre un ordre de communications divines distinct des lois de la nature vient de s'écrouler. Pourquoi le repousse-t-on fondamentalement? parce qu'il ne peut être circonscrit dans les formules de l'expérience ni dans celles de la raison. Or, à l'origine de toutes les questions humaines deux routes s'ouvrent : il faut ou nier la création, en affirmant l'identité absolue de Dieu et du monde, ou reconnaître que la création, par cela même qu'elle est un acte de souveraine liberté, dépasse toutes nos notions expérimentales de causes et d'effets, toutes nos catégories de principes et de conséquences. Il faut choisir : voulez-vous vous précipiter dans le panthéisme? vous sentez-vous de force à croire qu'il n'y a pas d'autre essence que l'essence divine, pas d'autre volonté, d'autre action que l'action et la volonté divine; que tout ce qui se fait c'est Dieu qui le fait; que le libre arbitre, le vice

et la vertu, le mal et le bien, ne sont que des chimères; que toutes les idées, en un mot, sur lesquelles repose tout l'ordre moral, ne sont qu'un inexplicable rêve de l'intelligence! Ou bien consentirez-vous pour éviter cette catastrophe universelle du monde moral, consentirez-vous à croire que la création est un acte libre, et qui, comme tel, ne peut être asservi à nos conceptions, qui expriment la nécessité logique ou métaphysique des choses? Mais alors de quel droit rejetez-vous un ordre quelconque de communications divines, sous prétexte qu'il présente le même caractère? En punition de vos arguments contre la plus petite partie de la foi à ces communications de la grâce, vous êtes vous-mêmes sous le poids d'une nécessité fatale, qui vous chasse vers le tombeau de toute vérité, semblable à cette voix qui, suivant Bossuet, pousse incessamment l'homme dans la route de la mort. Vous vous moquez de la vertu *irrationnelle* des sacrements, parce que vous ne pouvez la rattacher, par une liaison nécessaire, à l'essence éternelle des choses. Soit. Mais y rattachez-vous mieux l'intervention divine que suppose la prière? Vous la nierez donc aussi, et avec elle la religion telle qu'elle a toujours été conçue. La voix vous dit : Marche, marche! Et la création libre, qu'en dites-vous? Vous hésitez peut-être; mais votre science la formule-t-elle mieux? La voix vous crie : Marche encore! Vous

voilà donc panthéiste ; vous voilà sur les bords de l'immense gouffre où toutes les idées se confondent dans le chaos. Encore un dernier pas : Marche, et tu ne marcheras plus! Vous aviez dit en partant : Qu'est-ce que cet atome d'un prétendu monde divin? je vais l'écraser sous mes pieds, et au bout de la route, sous vos pas, l'univers s'abîme.

Tout cela ne prouve point sans doute que, de fait, cet ordre supérieur existe ; mais cela prouve qu'on ne doit pas, de droit, nier son existence ; cela prouve qu'il ne faut point dire : Je ne veux pas examiner s'il est, parce que je sais qu'il ne peut pas être ; mais qu'il faut dire : C'est la plus haute des choses possibles ; je veux voir si ce sublime possible n'est pas une merveilleuse réalité. Si l'on entrait toujours sincèrement dans ces dispositions, les preuves historiques de l'intervention divine feraient une tout autre impression ; mais quand on examine des témoignages avec une arrière-pensée fixe contre les faits attestés ; lorsque, dans le même individu, le rationalisme solitaire dit *non* au moment où le bon sens social, qui vit de témoignages, est prêt à dire *oui*, il y a schisme dans la raison, et de ce schisme il ne peut sortir que le doute. Dans nos tribunaux, la décision du juré, qui prononce sur le point de fait, précède l'arrêt du juge, qui prononce sur le point de droit. Chacun de nous porte en soi un juré et un juge ; et la religion, fille

du Christ, et, comme son père, immortelle accusée en ce monde, nous supplie et nous ordonne de ne pas prononcer son éternel bannissement de nos âmes, en procédant comme nous ne voudrions pas le faire s'il s'agissait de condamner le vagabond le plus suspect à un quart-d'heure de prison.

L'erreur qui est au fond du naturalisme consiste à refuser à Dieu, dans l'exercice de sa puissance, la liberté dont l'homme jouit dans l'exercice de la sienne. J'ai fait une statue d'argile, et mon œuvre est bonne; puis, en vertu d'un secret que je possède, je la transforme en marbre ou en or, et mon œuvre est meilleure. Si j'avais été contraint de travailler l'argile, et que la même contrainte m'eût forcé ensuite de travailler aussi une matière plus précieuse, je dirais que, sous l'empire de cette nécessité une et égale, mes deux travaux ne constituent qu'un seul et même ordre d'action, puisque le second ne serait qu'une suite obligée du premier; mais comme j'ai agi librement dans les deux cas, il y a deux ordres distincts, puisqu'ils sont conçus comme séparables, le premier n'entraînant pas nécessairement le second. La statue d'argile, c'est, si l'on veut, une première œuvre divine. Quoiqu'elle soit le produit d'un acte libre, elle a des suites nécessaires qui dérivent des propriétés essentielles à cette œuvre. Mais elle ne saurait être conçue comme épuisant toute la fécondité de l'amour divin.

Si donc cet amour se détermine, en vertu de sa liberté, à surajouter à ses propriétés essentielles des dons supérieurs qui n'en découlent pas nécessairement, il y aura deux ordres distincts : le premier sera le support du second, mais il n'en sera pas le principe générateur. Or, pourquoi nierait-on ce second ordre? est-ce parce qu'il est un produit libre de l'amour divin? Mais à ce titre il faudrait nier la création elle-même. Est-ce parce qu'il verse au sein de la création des dons qui ne font pas essentiellement partie de la nature des êtres? Mais n'est-il pas au contraire plus raisonnable de penser que, l'ordre de la nature une fois constitué, l'effusion de l'amour divin n'a pas dû s'arrêter nécessairement comme un fleuve tari? Est-ce parce qu'on supposerait qu'un être, par cela même qu'il a été créé, doit pouvoir s'élever, par sa seule énergie interne, à tous les degrés, à tous les modes d'existence, sans aucune intervention de l'action divine? Dieu ne serait donc plus à son égard qu'un automate sublime dans les siècles des siècles; sa volonté aurait éternellement abdiqué, une fois pour toutes, l'action qui lui est propre? Il y a moins de difficulté à se représenter l'ordre constitué par la création, comme appelant en quelque sorte un monde supérieur dans lequel Dieu entretienne avec l'homme des rapports personnels, tandis que les lois de la nature ne nous offrent que l'enchaînement des causes

secondes. Cet ordre de communications, dont les sacrements font partie, me semble tellement conforme aux convenances de la bonté divine et aux besoins de la nature humaine, qu'il est plus facile de concevoir le don de Dieu que le refus de l'homme.

NOTES.

Note I.

L'homme est une énigme dont la chute originelle donne le premier mot. (Page 179.)

Bossuet s'est placé dans un ordre d'idées analogues à celui de saint Augustin lorsqu'il a dit : « Les sages du monde, voyant l'homme d'un côté si grand, de l'autre si méprisable, n'ont su que penser ni que dire d'une si étrange composition. Demandez aux philosophes profanes ce que c'est que l'homme : les uns en feront un Dieu, les autres en feront un rien ; les uns diront que la nature le chérit comme une mère et qu'elle en fait ses délices ; les autres, qu'elle l'expose comme une marâtre, et qu'elle en fait son rebut ; et un troisième parti, ne sachant plus que deviner touchant la cause de ce grand mélange, répondra qu'elle s'est jouée en unissant deux pièces qui n'ont nul rapport, et ainsi que, par une espèce de caprice, elle a formé ce prodige qu'on appelle l'homme.

« Vous jugez bien que ni les uns ni les autres n'ont donné au but, et qu'il n'y a plus que la foi qui puisse expliquer une si grande énigme. Vous vous trompez, ô sages du siècle ! L'homme n'est pas les délices de la nature, puisqu'elle l'outrage en tant de manières ; l'homme ne peut non plus être son rebut, puisqu'il a quelque chose en lui qui vaut mieux que la nature elle-même, je parle de la nature sensible. D'où vient donc une si étrange disproportion ? Faut-il que je vous le dise ? Et ces mesures mal assorties, avec ces fondements si magnifiques, ne

crient-elles pas assez haut que l'ouvrage n'est pas en son entier? Contemplez cet édifice, vous y verrez des marques d'une main divine, mais l'inégalité de l'ouvrage vous fera bientôt remarquer ce que le péché a mêlé du sien. O Dieu! Quel est ce mélange? J'ai peine à me reconnaître ; peu s'en faut que je m'écrie avec le prophète : *Hæccine est urbs perfecti decoris, gaudium universæ terræ?* « Est-ce là cette Jérusalem? « Est-ce là cette ville? Est-ce là ce temple, l'honneur et la joie de « toute la terre? » Et moi je dis : Est-ce là cet homme fait à l'image de Dieu, le miracle de sa sagesse, et le chef-d'œuvre de ses mains?

« C'est lui-même, n'en doutez pas. D'où vient donc cette discordance? Et pourquoi vois-je ces parties si mal rapportées? C'est que l'homme a voulu bâtir à sa mode sur l'ouvrage de son Créateur, et il s'est éloigné du plan : ainsi, contre la régularité du premier dessein, l'immortel et le corruptible, le spirituel et le charnel, l'ange et la bête, en un mot, se sont trouvés tout à coup unis. Voilà le mot de l'énigme. » (*Sermon sur la mort.*)

Dans ce passage, Bossuet n'a pas voulu dire que l'homme n'aurait pas pu être créé dans un état où l'immortel et le corruptible, le spirituel et le charnel auraient été unis; car il admettait, suivant l'enseignement de l'Église, que l'exemption de la concupiscence et de la mort n'était pas due à l'homme, mais voici sa pensée, telle que je la comprends : Ces dons, quoique surnaturels, ayant été parfaitement adaptés à la nature de l'homme, étroitement unis à elle, et cette union ayant été brisée par le péché, il convenait qu'en restant dans les bornes de la foi on pût rechercher quelques vestiges de cette rupture; d'autre part, en observant l'humanité, il croyait les reconnaître : d'où il concluait que, pour expliquer à fond l'être humain, il fallait remonter à un dérangement dans le plan primitif de sa création.

Note II.

Plus nous examinons ce sujet, plus nous sommes convaincus que les inductions morales, etc. (Page 207.)

Pour prévenir toute méprise sur la valeur logique de nos réflexions dans le chapitre II, nous ajouterons ici quelques mots. Voici dans quel

point de vue nous avons institué une comparaison entre les inductions géologiques de M. Cuvier relativement à une antique révolution du globe, et les inductions morales par lesquelles les apologistes du christianisme peuvent remonter à une perturbation dans l'état primitif de l'homme. Cette comparaison porte essentiellement, non pas sur toutes les idées qui font partie des raisonnements de l'illustre naturaliste, mais sur ce qui, dans ces raisonnements, tend à prouver seulement ce fait fondamental, savoir, qu'un cataclysme a bouleversé la surface de la terre. De même, en ce qui concerne l'homme, nous avons recherché des indices de la perturbation qu'il a éprouvée, sans entrer dans les discussions des théologiens sur l'essence du péché originel. Nous avons, du reste, indiqué dans ce même chapitre les autres points de disparité entre les deux ordres de raisonnements que nous avons comparés.

NOTE III

Le malaise qui est au fond de notre être nous avertit que l'équilibre de nos facultés a été rompu. (Page 208.)

Par l'effet du péché originel l'homme a-t-il été seulement dépouillé des dons surnaturels, ou bien a-t-il été en outre blessé dans sa nature? Les théologiens ont agité cette question : les deux opinions ont été soutenues dans les écoles catholiques. En adoptant la première, y a-t-il lieu à rechercher dans l'homme des traces de la chute? Cela peut sembler plus difficile; mais je suis loin de prétendre qu'il faille y renoncer. On conçoit qu'une nature *dépouillée* des priviléges dont elle avait été ornée puisse ressentir un malaise intime qui soit la suite de cette privation, à peu près de même que si un homme accoutumé à être bien vêtu se trouvait condamné à être privé de ses habits : il éprouverait un malaise particulier, dont le principe se trouverait dans ce changement de condition. Quant à la seconde opinion, elle suppose évidemment que cette investigation est possible et légitime. Si l'homme a été blessé dans sa nature, cette blessure doit avoir laissé des traces qui servent à la faire reconnaître Ce genre d'induction, pris en soi, est donc lié à une opinion renfermée dans les limites de l'orthodoxie. Seulement, en suivant cette direction, il faut avoir grand soin d'écarter

tout raisonnement d'où il pourrait résulter, contrairement à l'enseignement de l'Église, que la justice originelle, l'exemption de la concupiscence et de la mort, la destination à la vision intuitive, étaient dues à l'homme ou faisaient essentiellement partie de sa nature.

Note IV.

La première ébauche lui en fut montrée, en attendant que le Christ vint donner la perfection à tout ce qui était voilé par les anciennes figures. (Page 218.)

Nous avons vu, dans la confession exigée d'Adam et d'Eve, l'indice primitif de l'efficacité morale de l'aveu comme remède au péché, et une figure de la confession sacramentelle que Jésus-Christ devait instituer. En critiquant cette opinion, un écrivain catholique s'est laissé, ce semble, entraîner un peu loin, lorsqu'il a dit que, dans notre zèle à prouver le dogme catholique de la confession, nous avons été la chercher jusque dans le Paradis terrestre. Si quelques passages de notre livre permettaient de nous imputer une idée aussi extravagante, on pourrait, au même titre, l'attribuer à des Pères de l'Église, et à de grands théologiens, qui se sont exprimés, sur le point en question, d'une manière plus forte que nous ne l'avons fait nous-même.

Le cardinal Bellarmin dit, en parlant de la confession sacramentelle : « Nous en voyons la première figure dans les chapitres III et IV de la Genèse, qui nous apprennent que Dieu a exigé une confession du péché, d'abord d'Adam et d'Eve et ensuite de Caïn. D'après ces textes, la confession a été exigée, non pas seulement de cœur, mais aussi de bouche; non pas seulement en général, mais aussi en particulier; non pas seulement devant Dieu, mais aussi devant son ministre : car l'interrogation fut faite par un ange apparaissant sous une forme humaine, comme le prouve cette circonstance qu'il se promenait dans le Paradis au temps du lever du vent qui souffle après midi. Nous comprenons par là qu'il y a eu une grande similitude entre cette confession et celle qui se fait maintenant au prêtre, qui est aussi l'ange du Seigneur, suivant le prophète Malachie (c. II); et ce n'est donc pas sans raison que nous vous présentons l'une comme figure de l'autre.

« C'est pourquoi Tertullien, examinant cette figure dans son écrit contre Marcien (liv. II), s'exprime ainsi : « Dieu interroge comme s'il « était incertain, pour éprouver l'homme dans le libre arbitre qu'il avait « de nier ou d'avouer, lui donnant par là l'occasion de confesser spon- « tanément son péché, et par là de s'en relever. De même il a demandé « à Caïn où était son frère, comme s'il n'avait pas déjà entendu la voix « de son sang qui s'élevait de la terre. Mais Dieu voulait qu'il pût, en « vertu de la puissance du libre arbitre, nier spontanément son crime, « et l'aggraver par cette négation même. C'est ainsi que nous ont été « donnés d'avance des exemples pour nous apprendre qu'il faut con- « fesser les péchés plutôt que de les nier; de sorte que dès cette « époque il y a eu déjà une imitation de cette doctrine évangélique : « *Tu seras justifié par tes paroles, et tu seras condamné par tes pa-* « *roles.* »

« Saint Ambroise[1], saint Grégoire[2], et saint Jean Chrysostome[3], rapportent à la confession ces mêmes textes de la Bible; et ils disent que Dieu a voulu tirer de ces premiers Pères l'aveu de leur faute, afin qu'ils effacent par cet aveu le crime de leur désobéissance[4]. »

Voici le passage de saint Ambroise auquel renvoie Bellarmin : « Et la femme dit : Le serpent *m'a trompé, et j'ai mangé.* Elle est pardonnable la faute que suit l'aveu du coupable. La femme ne fut pas dans un état désespéré, parce qu'elle ne refusa pas de répondre à Dieu, et qu'au contraire elle confessa son péché... Caïn, qui voulut nier son crime, fut jugé indigne que Dieu lui imposât une peine : il fut renvoyé sans qu'un châtiment lui eût été signifié..... Mais parce qu'Eve avait confessé sa faute, elle obtint une sentence plus douce, qui lui était salutaire, qui condamnait son erreur sans refuser le pardon : en vertu de cette sentence, elle fut placée dans la dépendance de son mari. » L'autre passage de saint Ambroise reproduit, quant au sens, ce que ce Père dit à propos de Caïn dans la citation qu'on vient de lire.

Saint Grégoire, cité aussi par Bellarmin, dit à son tour : « Nos premiers parents furent interrogés pour qu'ils eussent par là un moyen d'effacer, en le confessant, le péché qu'ils avaient commis en trans-

1. Lib. *de Parad.*, c. XIV, et lib. II *de Caïn et Abel*, c. IX.
2. Lib. XX, *Moral.*, c. XIII.
3. Homil. 18, *in Genes.*
4. *De pœnit.*, lib. III, c. III

gressant le précepte. Aussi le serpent séducteur, qui ne devait pas être admis au pardon, ne fut pas interrogé sur sa prévarication. Il fut donc demandé à l'homme où il était, afin qu'il regardât sa faute, et qu'en l'avouant il reconnût combien il s'était éloigné de la face de son Créateur. Mais ils eurent recours l'un et l'autre aux consolations de l'excuse plutôt qu'à celles de la confession. » Le saint docteur fait ensuite ressortir ce qu'il y eut de répréhensible dans leur excuse, qu'il considère comme une notable aggravation de leur faute : il est à cet égard moins indulgent que saint Ambroise.

La citation de saint Chrysostome serait trop longue. Sa dix-huitième homélie *in Genesim* roule presque tout entière sur ce sujet. Ses réflexions offrent quelque chose d'intermédiaire entre la sévérité de saint Grégoire et l'indulgence du saint archevêque de Milan.

Note V.

Cette confession faite à Dieu n'était pas un rit purement interne; elle prenait une forme extérieure dans les sacrifices expiatoires. (Page 226.)

On lit dans M. de Maistre : « Il n'y a pas de dogme dans l'Eglise catholique, il n'y a pas même d'usage général appartenant à la haute discipline, qui n'ait ses racines dans les dernières profondeurs de la nature humaine, et par conséquent dans quelque opinion universelle plus ou moins altérée çà et là, mais commune cependant, dans son principe, à tous les peuples de tous les temps.

« Le développement de cette proposition fournirait le sujet d'un ouvrage intéressant. Je ne m'écarterai pas sensiblement de mon sujet en donnant un seul exemple de cet accord merveilleux ; je choisirai la confession, uniquement pour me faire mieux comprendre.

« Qu'y a-t-il de plus naturel à l'homme que ce mouvement d'un cœur qui se penche vers un autre pour y verser un secret[1]? Le malheureux, déchiré par le remords ou par le chagrin, a besoin d'un ami, d'un

1. Expression admirable de Bossuet (*Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*). La Harpe l'a justement vantée dans son *Lycée*.

confident qui l'écoute, le console, et quelquefois le dirige. L'estomac qui renferme un poison, et qui entre de lui-même en convulsion pour le rejeter, est l'image naturelle d'un cœur où le crime a versé ses poisons. Il souffre, il s'agite, il se contracte, jusqu'à ce qu'il ait rencontré l'oreille de l'amitié ou du moins celle de la bienveillance.

« Mais lorsque de la confidence nous passons à la confession, et que l'aveu est fait à l'autorité, la conscience universelle reconnaît dans cette confession spontanée une force expiatrice et un mérite de grâce : il n'y a qu'un sentiment sur ce point, depuis la mère qui interroge son enfant sur une porcelaine cassée ou sur une sucrerie mangée contre l'ordre, jusqu'au juge qui interroge du haut de son tribunal le voleur et l'assassin.

« Souvent le coupable, pressé par sa conscience, refuse l'impunité que lui promettait le silence. Je ne sais quel instinct mystérieux, plus fort même que celui de la conservation, lui fait chercher la peine qu'il pourrait éviter. Même dans le cas où il ne peut craindre ni les témoins ni la torture, il s'écrie : Oui, c'est moi ! Et l'on pourrait citer des législations miséricordieuses qui confient, dans ces sortes de cas, à de hauts magistrats le pouvoir de tempérer les châtiments, même sans recourir au souverain.

« On ne saurait se dispenser de reconnaître dans le simple aveu « de nos fautes, indépendamment de toute idée surnaturelle, quelque « chose qui sert infiniment à établir dans l'homme la droiture du cœur « et la simplicité de conduite[1]. » De plus, comme tout crime est de sa nature une raison pour en commettre un autre, tout aveu spontané est, au contraire, une raison pour se corriger : il sauve également le coupable du désespoir et de l'endurcissement, le crime ne pouvant séjourner dans l'homme sans le conduire à l'un et à l'autre de ces deux abîmes.

« Savez-vous, disait Sénèque, pourquoi nous cachons nos vices? « C'est que nous y sommes plongés ; dès que nous les confesserons, « nous guérirons[2]. »

1. Berthier, *sur les Psaumes*, t. I, ps. XXXI.

2. Quare sua vitia nemo confitetur ? quia in illis etiamnum est : vitia sua confiteri sanitatis est. Sen., *Epist. mor.*, LIII. — Je ne crois pas que dans nos livres de piété on trouve, pour le choix d'un directeur, de meilleurs conseils que ceux qu'on peut lire dans l'épître précédente de ce même Sénèque.

« On croit entendre Salomon dire au coupable : « Celui qui cache « ses crimes se perdra ; mais celui qui les confesse et s'en retire, ob- « tiendra miséricorde [1]. »

« Tous les législateurs, du monde ont reconnu ces vérités, et les ont tournées au profit de l'humanité. Moïse est à la tête. Il établit dans ses lois une confession expresse et même publique [2].

« L'antique législateur des Indes a dit : « Plus l'homme qui a com- « mis un péché s'en confesse véritablement et volontairement, et plus « il se débarrasse de ce péché, comme un serpent de sa vieille peau [3]. »

« Les mêmes idées ayant agi de tous côtés et dans tous les temps, on a trouvé la confession chez tous les peuples qui avaient reçu les mystères éleusiens. On l'a retrouvée au Pérou, chez les Brahmes, chez les Turcs, au Thibet et au Japon [4].

« Sur ce point comme sur tous les autres, qu'a fait le christianisme? il a révélé l'homme à l'homme ; il s'est emparé de ses inclinations, de ses croyances éternelles et universelles ; il a mis à découvert ces fondements antiques ; il les a débarrassés de toute souillure, de tout mélange étranger ; il les a honorés de l'empreinte divine, et sur ces bases naturelles il a établi sa théorie surnaturelle de la pénitence et de la confession sacramentelle [5]. »

Dans les réflexions qu'on vient de lire, M. de Maistre ne s'est pas proposé de rechercher tout ce qui peut expliquer l'origine de ce rit chez ces différents peuples. Il remarque seulement qu'il a une racine dans cet instinct de la conscience universelle, qui attribue à la confession spontanée une force expiatrice. Mais je crois qu'il faut tenir aussi compte d'un autre principe d'explication. C'est l'usage partout répandu des sacrifices expiatoires. Ces sacrifices, étant une parole par signes

1. Prov., XXVIII, 13.

2. Levit., v. 5, 15 et 18 ; Num., v. 6 et 7.

3. Il ajoute tout de suite : « Mais si le pécheur veut obtenir une pleine rémission de son péché, qu'il évite surtout la rechute !!! » (*Lois de Manou*, fils de Brahma, dans les œuvres du chevalier W. Jones, in-4°, t. III, c. XI, nos 64 et 233).

4. Carli, *Lettere americane*, t. I, let. XIX. — Extrait des voyages d'Effremoff, dans le *Journal du Nord*, Saint-Pétersbourg, mai 1807, n° 18, p. 835. — Feller, *Cath. philos.*, t. III, n° 501, etc., etc.

5. *Du Pape*, liv. III, chap. III.

qui renfermait un aveu de culpabilité, avaient une sorte d'affinité avec un rit où l'on aurait employé une expression plus articulée, ou la parole proprement dite. On conçoit une transition de l'une à l'autre. Cette observation est confirmée par le chapitre des *Lois de Manou*, d'où M. de Maistre a extrait un texte remarquable que nous retrouvons, avec le même sens, dans la traduction de cet antique recueil par M. Loiseleur-Deslonchamps : « Suivant la franchise et la sincérité de « l'aveu fait par un homme qui a commis une iniquité, il est débar- « rassé de cette iniquité, de même qu'un serpent de sa peau[1]. » Cette recommandation se trouve intercalée dans une longue énumération de préceptes relatifs aux sacrifices et aux pratiques expiatoires. Il en est de même de cet autre passage du même chapitre, où il s'agit d'un péché particulier commis par un Brâhmane : « Il peut expier son crime « en le proclamant dans une assemblée des Brâhmanes et des Kchatriyas, « réunis pour le sacrifice du cheval (*Aswamedha*), et en se baignant « avec les autres Brâhmanes à l'issue de la cérémonie. Les Brâhmanes « sont déclarés la base, et les Kchatriyas le sommet du système des « lois ; en conséquence celui qui déclare sa faute en leur présence, « lorsqu'ils sont réunis, est purifié[2]. » Mais les deux passages qui viennent d'être cités ne se rapportent qu'aux fautes publiques. C'est seulement dans la dernière partie du chapitre, à partir du nº 24, qu'il est question des péchés occultes ; elle commence ainsi : « Je vous ai décla- « ré, suivant la loi, le moyen d'expier les fautes publiques : apprenez « maintenant quelles sont les expiations convenables pour les fautes « secrètes. » L'aveu de la faute ne figure point parmi ces prescriptions.

Note VI.

Petrus Galatinus avait déjà signalé plusieurs de ces témoignages. (Page 226.)

Petrus Galatinus, juif italien, se convertit au christianisme, et entra dans l'ordre de Saint-François. Cet écrivain appartient aux quinzième

1. Liv. XI, nº 228. — 2. Nºs 82 et 83.

et seizième siècles. Son livre est intitulé *Petri Galatini opus de arcanis catholicæ veritatis, hoc est, omnia difficilia loca Veteris Testamenti, ex Talmud aliisque hebraicis libris, quum ante natum Christum, tum post scriptis, contra obstinatam Judæorum perfidiam absolutissimus commentarius* (Basileæ, anno M. D. L.). Cet écrit contient des recherches intéressantes. Tout le chapitre III du livre X se rapporte à la confession.

Note VII.

Des théologiens très-éminents ont aussi constaté que le rit de l'aveu des péchés a existé sous la loi mosaïque, notamment le vénérable cardinal Bellarmin, qui a particulièrement insisté sur ce point. (Page 226.)

Quelques personnes ont accusé de nouveauté et de bizarrerie ce que nous avons dit sur le même sujet. Nous croyons que leur étonnement provient de ce qu'elles n'ont pas été conduites par leurs études à consulter, sur cette question particulière, de grands théologiens et des commentateurs très-estimés de l'Écriture sainte qui s'en sont occupés. C'est pour cette raison que nous croyons devoir insérer ici quelques citations; nous aurons soin de ne pas les multiplier autant que nous le pourrions, pour ne pas trop allonger cette note.

Voyons d'abord ce que dit le cardinal Bellarmin dans son célèbre ouvrage *Des controverses*. La quatrième *controverse générale* roule sur le sacrement de Pénitence. Il y consacre le troisième chapitre du livre III à examiner quelles ont été, dans les siècles qui ont précédé l'Evangile, les figures de la confession chrétienne.

« Les sacrements du Christianisme, dit-il, et surtout ceux qui sont les plus nécessaires, ne sont pas simplement indiqués dans les saintes Lettres, mais on voit dans l'Ecriture qu'ils ont été d'abord annoncés et figurés dans la loi de la nature et la loi mosaïque, ensuite qu'ils ont été promis, puis institués par le Christ, enfin qu'ils ont été recommandés aux fidèles et fréquentés par eux.

« Ainsi le baptême fut figuré dans la loi de nature par l'arche de Noé et la circoncision; dans la loi écrite, par le passage de la mer

Rouge et la piscine probatique ; enfin, à l'approche de la loi de grâce, par le baptême de saint Jean. Il fut ensuite promis par Jésus-Christ[1], puis commandé en termes exprès[2] ; enfin on le voit administré et recommandé dans divers passages des Actes des Apôtres et des Epîtres de saint Paul.

« De même l'Eucharistie fut d'abord figurée sous la loi de nature par le pain et le vin de Melchisédech ; dans la loi écrite, par l'Agneau pascal et les pains de proposition ; dans l'Evangile lui-même, par la multiplication des pains. Ensuite elle fut promise[3], puis instituée[4] ; enfin elle fut fréquentée et recommandée par les Apôtres[5].

« On peut démontrer la même chose au sujet de la confession. En effet, Dieu exigea plusieurs fois, sous la loi de nature, la confession du péché ; il la prescrivit plus clairement dans la loi de Moïse. Il en donna dans l'Evangile diverses figures ; il la promit ensuite, et l'institua ; enfin du temps des Apôtres, on en voit l'usage, ainsi que les exhortations et les recommandations qui s'y rapportaient.

« Et comme nous avons parlé dans le chapitre précédent de la promesse et de l'institution d'où se tire le principal argument, nous dirons maintenant quelques mots de plusieurs choses qui ont précédé ou suivi la promesse et l'institution, et qui n'ont pas peu de valeur pour confirmer la même vérité.

« Or, on peut tirer deux arguments des figures : 1° Si la confession que Dieu exigeait dans l'Ancien Testament était une figure (ce que l'on ne peut nier, puisque tout y est figure, Cor., 10), il est nécessaire qu'il y ait aussi dans le Nouveau Testament une confession des péchés ordonnée par Dieu, et une confession aussi supérieure à l'ancienne, en exactitude et en perfection, que la réalité l'emporte naturellement sur les figures.

« 2° Si la confession devant un ministre de Dieu était nécessaire dans un temps où les prêtres n'avaient pas encore reçu le pouvoir de remettre les péchés, qui n'en conclurera qu'à bien plus forte raison la confession devait être ordonnée comme nécessaire au temps de la nou-

1. *Si quelqu'un ne renaît*... etc. Joan., 3.
2. *Baptisez toutes les nations*, etc. Matth., dernier chapitre.
3. *Le pain que je donnerai*, etc. Joan., 6.
4. *Recevez et mangez-en.* Matth., 20.
5. Act., 1, 2 ; Cor., 10 et 11.

velle alliance, quand nous pouvons nous confesser avec tant de fruit qu'une absolution certaine suit immédiatement une confession légitime? »

Bellarmin cite d'abord, comme première figure, la confession exigée d'Adam et d'Ève : nous avons rapporté plus haut ce qu'il dit à ce sujet. Il fait voir ensuite une seconde figure dans les règlements mosaïques qui obligeaient les lépreux à se montrer aux prêtres, chargés de prononcer une sentence en vertu de laquelle les uns devaient rester hors du camp, et les autres y rentrer après leur guérison. Il poursuit en ces termes : « La troisième figure est la confession que Dieu a instituée dans l'Ancien Testament, et à laquelle il a voulu qu'on joignît, par manière de satisfaction, l'oblation d'un sacrifice : c'est ce que nous voyons au chapitre v des Nombres et aussi au chapitre v du Lévitique. Si la confession figurative a été instituée de Dieu, et nécessaire de droit divin, à combien plus forte raison en est-il de même de la confession qu'elle figurait?

» Martin Kemnétius, écrivain protestant qui réfute Bellarmin, a prétendu, dans la seconde partie de son *Examen*, qu'il ne s'agit là que d'une confession faite en général. « Il y avait, dit-il, une confession « de ce genre dans l'Ancien Testament, lorsque quelqu'un apportait « au prêtre une hostie qui devait être offerte pour un péché, un délit, « une ignorance, une rébellion, etc. La loi n'exigeait pas que ce péché « fût déclaré au prêtre d'une manière spécifique, avec l'énumération « de toutes ses circonstances. » Ce passage de Kemnétius me fournit, dit Bellarmin, l'occasion de prouver ici qu'il s'agissait de la confession d'un péché déterminé dans son espèce.

« Les paroles de l'Écriture au chapitre v du livre des Nombres sont celles-ci : « Alors qu'un homme ou une femme auront fait quelques-uns « des péchés qui arrivent d'ordinaire aux hommes, et qu'ils auront « transgressé par négligence le commandement du Seigneur, et qu'ils « auront commis quelque faute, ils confesseront leur péché. » Sur quoi il faut observer deux choses : Premièrement, le verbe *ils confesseront* est à la conjugaison hiptaël, qui augmente la signification; de sorte que ce mot peut être exactement traduit ainsi : *ils confesseront expressément et distinctement*. En second lieu ces mots, *ils confesseront leur péché*, se trouve dans le texte hébreu avec plus d'explication. On y lit en effet : *ils confesseront leur péché qu'ils ont commis*. De ces deux observations, je conclus que cette prescription veut que le péché soit déclaré dans son espèce par une confession claire. S'il suffisait de se

confesser seulement en général, l'Ecriture ne dirait pas : *Ils confesseront ouvertement ce péché qu'ils ont commis,* mais simplement : *ils confesseront leur péché.*

« Dans le Lévitique, ch. v, où notre Vulgate dit : *qu'il fasse pénitence pour le péché*, le texte hébreu a la même expression que nous venons de remarquer dans le livre des Nombres : Lorsqu'il aura péché dans une de ces choses, *il confessera ouvertement le péché qu'il a péché* (*peccatum quod peccavit*).

« En outre, les témoignages des rabbins et la coutume de la nation juive montrent manifestement que ce précepte doit s'entendre d'une confession distincte et spécifique du péché pour lequel on devait offrir un sacrifice d'expiation. Sur la coutume des Hébreux, nous avons le témoignage de Thomas Waldensis, tome II, sur les sacrements (p. 137), où il atteste qu'il avait appris des Juifs en Autriche, que telle était la coutume de leur nation; et celui de saint Antonin, qui nous dit, dans la troisième partie de sa *Somme théologique* (titre II, ch. VI, § 1), que les Juifs instruits ont l'usage de confesser, avant leur mort, leurs péchés à quelque lévite, s'ils en ont un à leur portée. Quant aux témoignages des rabbins, voyez P. Galatinus (l. IX, c. III), qui prouve, par un bon nombre de témoignages rabbiniques, qu'il fallait exprimer dans la confession l'espèce et les circonstances du péché.

« Ajoutez à cela qu'il est tout à fait probable que l'Ecclésiaste (c. IV) exhorte à observer ce précepte de la loi, quand il dit : « Que la honte « ne t'empêche pas de confesser tes péchés. » Or, d'ordinaire, on ne craint pas la honte dans la confession qui se fait à Dieu seul, ou qui se fait à l'homme d'une manière générale, mais seulement dans celle qui se fait à l'homme d'une manière spécifique, comme l'expérience l'atteste suffisamment. »

Passons maintenant aux commentateurs. Nous avons déjà produit le passage d'Estius sur la confession faite par le grand-prêtre dans la fête des Expiations. Mais nous devons nous occuper ici de la confession prescrite aux individus. Sur ce point, les observations des commentateurs se rattachent particulièrement aux textes du Lévitique et des Nombres, que nous venons de voir cités par Bellarmin, et à quelques autres textes qui s'y rapportent. Cornélius à Lapide s'exprime ainsi, en commentant les paroles du Lévitique : « *Qu'il fasse pénitence pour son péché.* Le texte hébreu et le texte chaldéen portent : *Qu'il confesse le péché qu'il a commis.* Et en effet, les Hébreux nous apprennent qu'une confession particulière du péché est ici requise. Suivant eux,

celui qui offrait un sacrifice devait mettre ses mains entre les cornes de la victime, et dire : « Je me jette à vos pieds, Seigneur. J'ai péché, « j'ai agi méchamment, j'ai prévariqué, j'ai fait ceci et cela; je me re- « pens et j'ai honte de mes actions : jamais je ne ferai plus une pareille « chose. » Les sacrifices, suivant les Hébreux, ne servaient à rien et n'expiaient pas les péchés, à moins que la pénitence et la confession ne s'y joignissent; suivant ce qu'ordonne le livre des Nombres (ch. v, v. 7) : *Ils confesseront le péché qu'ils ont commis*. Aujourd'hui même les Juifs font au jour de l'expiation cette confession particulière des péchés; et ils s'infligent des coups pour servir de satisfaction, comme je l'ai appris d'eux-mêmes. On voit par là combien a toujours été particulière chez les Juifs la confession que les hérétiques veulent rendre vague et purement générale chez les chrétiens. »

Dans son commentaire sur le Lévitique, le Père Tirin, jésuite, explique de la même manière le passage en question :

« *Qu'il fasse pénitence pour son péché;* le texte hébreu et le texte chaldéen disent : *Qu'il confesse le péché qu'il a commis*. Et, en effet, il est dit expressément dans les Nombres (ch. v, v. 7) : *Ils confesseront leur péché*, et ils le confesseront au prêtre qui avait pour fonction de juger, non-seulement *entre la lèpre et la lèpre*, mais encore entre les *péchés et les péchés*, c'est-à-dire entre les plus légers et les plus graves, comme il est dit au chapitre précédent, afin qu'on présentât une victime plus ou moins importante, selon *la mesure et l'estimation du péché*[1]. On ne laissait donc pas à chaque particulier le droit de juger de la gravité du délit; car alors il fut souvent arrivé qu'une victime sans valeur eût été présentée à la place de celle qui était réellement due. Mais le prêtre ne pouvait décider quelle victime était due, à moins qu'on ne lui découvrît le péché pour lequel on l'offrait, et ses circonstances. Les Hébreux nous apprennent que telle était chez eux la formule de cette confession : « J'ai commis tel péché de telle et telle ma- « nière; j'en ai honte et je m'en repens; je ne le commettrai plus. » Et Philon ajoute que si les prêtres devaient manger seuls et dans l'atrium, sans y admettre même leurs domestiques, les restes de la victime offerte pour le péché, c'était pour éviter que les péchés révélés en secret aux prêtres ne fussent devinés par d'autres. C'est ce que disent, d'après plusieurs rabbins, PP. Galatinus et Thomas Waldensis,

1. Liv. v, v. 13 et vi, v. 6.

lequel ajoute que les Hébreux conservent encore l'usage de cette confession, qui était la figure de la confession sacramentelle de la nouvelle loi. »

Dom Calmet joint au texte cette note : « L'hébreu porte : *Lorsqu'il « confessera qu'il a péché dans quelqu'une de ces choses.* Il se présentait « au prêtre, confessait sa faute en offrant son hostie. » La paraphrase de l'abbé de Vence marque aussi cette particularité. Mais Dom Calmet, après avoir énuméré, d'après Philon, diverses espèces de serments illicites, ajoute ce qui suit : « Cet auteur rapporte, comme une chose « commune de son temps, d'autres vœux de certains jeunes étourdis « qui faisaient serment de vivre dans la licence et de ne rien épargner, « tandis que leurs biens dureraient. C'est donc, à son avis, ce que « Moïse appelle ici : Jurer *ad male faciendum.* Comme l'on pouvait « jurer de toutes ces manières dans l'emportement, il n'était pas diffi- « cile qu'on oubliât ces promesses; mais si, après cela, on reconnais- « sait sa faute, on était obligé de la venir confesser au prêtre, en « amenant son hostie. Voici la formule de cette confession : selon les « rabbins, elle se faisait en mettant les mains entre les cornes de la « victime : *Je vous prie, Seigneur, j'ai péché, j'ai commis l'iniquité et « la prévarication; j'ai fait une telle ou telle faute, je m'en repens, j'ai « de la douleur et de la confusion de l'avoir commise, je n'y retomberai « jamais.* Les docteurs enseignent que, sans la confession et la dou- « leur, les sacrifices ne remettent jamais les péchés [1]. »

Les commentateurs se sont occupés d'un autre texte qui se rapporte au même sujet. C'est le verset 4 du sixième chapitre du Lévitique, où il est dit : Cette « âme *convaincue de son péché* rendra, » etc. Cornélius à Lapide remarque d'abord que le texte hébreu et les Septante traduisent : *ayant péché.* Il fait ensuite quelques observations grammaticales sur la signification de ces mots et l'extension qu'elle reçoit, attendu que l'hostie expiatrice est elle-même appelée *péché;* puis il ajoute : L'expression que la Vulgate rend ainsi : *convaincue de son péché,* doit s'entendre en ce sens que la personne dont il s'agit est convaincue, non par des témoins, mais par les remords de sa conscience, qui la poussent à confesser son délit au prêtre. C'est ce qui est marqué plus clairement au septième verset du chapitre v des Nombres, où il s'agit d'un cas semblable, c'est-à-dire d'un péché occulte. Cela est

1. *Comment. sur le Lévitique, p.* 40.

évident, puisque Moïse s'est occupé précédemment des péchés publics, en établissant à cet égard des prescriptions dans tout le chapitre xxii de l'Exode, et notamment au verset 8, où l'homme convaincu de fraude est condamné à faire une réparation double et non pas une réparation simple, comme le pécheur dont il est question dans le cas présent. L'historien Josèphe, qui, comme prêtre, devait être bien informé de toutes ces choses, nous donne aussi une indication dans le troisième livre des *Antiquités*, ch. x. Voici ses paroles : « Celui qui a péché « sciemment et sans témoin offre un bélier, suivant les prescriptions « de la loi. » Donc celui qui pèche sciemment, quoique d'une manière occulte, doit aller trouver le prêtre et lui révéler son péché, afin que le bélier soit choisi suivant sa décision, et que le prêtre prie pour le pécheur. Philon dit aussi : « Celui qui aura fait un mensonge sur une « association, un dépôt, une rapine ou une chose perdue qu'il a trou- « vée, qui ensuite, pour éviter les soupçons, se sera parjuré, et qui « enfin, pressé par la conscience, se sera confessé en condamnant sa « dénégation et son parjure, et en aura demandé pardon, méritera que « son crime soit oublié. »

« Vous voyez de nouveau ici, ajoute Cornélius à Lapide, le type et la figure de la confession faite au prêtre sous la loi nouvelle, et aussi de la satisfaction, puisque l'Ecriture dit : *suivant la mesure et l'estimation du délit*, afin que si la faute était grave, le pécheur donnât pour son offrande un bélier meilleur, si elle était légère, un bélier de moindre prix et de peu de valeur, suivant le jugement et la décision du prêtre à qui le péché était confessé... Le prêtre était donc comme un juge; le pécheur, un coupable qui s'accusait lui-même : il y avait de sa part une satisfaction, il y avait aussi la prière du prêtre, qui remplaçait l'absolution. »

Dans son ouvrage sur le Pentateuque, un autre savant Jésuite fait les mêmes remarques que les autres commentateurs sur ces différents textes du Lévitique et des Nombres. Il traduit et interprète de la même manière le passage de Philon où il est dit que la chair des victimes expiatoires devait être mangée en secret par les prêtres, de peur que les péchés pour lesquels elles avaient été offertes ne fussent soupçonnés ou connus du public. Il invoque aussi les témoignages des rabbins, et il arrive à la même conclusion que les autres interprètes. « Vous voyez, dit-il, que la confession de la loi nouvelle a été figurée « chez les Hébreux... Les hérétiques de notre temps doivent rougir en

« trouvant dans l'ancienne loi une figure si manifeste de la confession « ecclésiastique, dont ils sont les ennemis[1]. »

C'est en suivant les traces de tant de théologiens si recommandables que Tournely a dit, à propos des différentes espèces de confessions : » Il y a aussi la confession légale, prescrite par la loi mosaïque elle-« même à ceux qui étaient coupables et qui désiraient être purifiés. « Que les Juifs aient été astreints à cette confession des péchés, c'est « ce qu'attestent les auteurs qui sont versés dans la science des choses « hébraïques[2]. »

Les commentateurs se sont demandé si la loi mosaïque, en prescrivant les sacrifices expiatoires et une confession des péchés pour lesquels ils étaient offerts, exigeait en même temps qu'ils fussent accompagnés de la contrition du cœur. Voici la réponse de Cornélius à Lapide à propos des versets 5 et 6 du cinquième chapitre du Lévitique, où il est dit que le pécheur dont il est question doit faire pénitence de son péché : « c'est-à-dire qu'il le reconnaisse, qu'il en ait de la dou-« leur, et qu'il en soit contrit; autrement le sacrifice qu'il offre lui « servira peu. Pour qu'il lui soit utile, il est nécessaire qu'il procède « de la contrition. Entendez ceci de tous les autres sacrifices, lors « même que cette prescription n'est pas exprimée. »

D'un autre côté, Estius dit, au sujet du même texte : « Il pourrait « sembler ici que la loi cérémonielle de Moïse ne regardait pas seule-« ment l'extérieur, mais qu'elle exigeait aussi la pureté du cœur et « une vraie contrition de l'âme qui disposait l'homme à obtenir, devant « Dieu, une vraie rémission des péchés; et qu'en conséquence ces « paroles, répétées en divers endroits : *que le prêtre prie pour lui, et « rémission lui sera faite*, ne doivent pas seulement s'entendre de la « seule rémission et satisfaction légale, mais aussi de l'abolition de la « faute au jugement de Dieu. Mais il semble qu'on doit répondre « qu'ici même il s'agit de la pénitence légale, qui consiste dans une « déclaration extérieure du péché, par laquelle le coupable a exposé

1. Jacob. Bonfrerius, *In Pentateuchum Prologia, Antverpiæ*, 1625, *ad vers.* 4, *capitis* VI, *Levitici.*

2. Confessio legalis, quam lex ipsa mosaica faciendam prescribebat ab eis qui rei erant, et mundari exoptabant. Ad hanc peccatorum confessionem obstrictos fuisse Judæos testantur rerum judaicarum periti, etc. *De pœnis, quæst.* 6.

« sa faute au prêtre, afin qu'un sacrifice soit offert pour lui. La loi « n'était qu'un pédagogue qui préparait au Christ : le texte hébreu « et les Septante semblent insinuer un sens conforme à cette ré- « ponse. »

Quoi qu'il en soit, le rit de la confession, tel qu'il existait sous la loi mosaïque, ne saurait être assimilé à la confession chrétienne. La différence radicale, que nous avons déjà rappelée, c'est que ce rit ne faisait point partie d'un sacrement produisant la grâce *ex opere operato*. Les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas ce caractère, qui appartient exclusivement à ceux de la loi évangélique. En second lieu, les sacrifices expiatoires et l'aveu de la faute, soit qu'ils fussent unis à la contrition, soit qu'ils en fussent séparés, se rapportaient directement à la rémission légale. Le rit extérieur était en outre une cérémonie utile, comme moyen propre à exciter le repentir, comme expression de ce sentiment, comme figure du sacrement que le Christ devait établir pour la rémission des péchés : ses effets s'arrêtaient là. De même, les fonctions du prêtre juif, dans la circonstance dont il s'agit, avaient pour terme la réconciliation extérieure du pécheur, bien différentes en cela même des fonctions du prêtre chrétien, ministre d'un sacrement qui produit la purification intérieure, la réconciliation de l'âme avec Dieu. C'est aussi pour cette raison que les prescriptions mosaïques relatives à l'aveu des fautes n'avaient pas la même généralité que le précepte de la confession chez les chrétiens. Cornélius à Lapide fait observer, il est vrai, que ce qui est dit d'un des sacrifices expiatoires doit s'entendre aussi des autres; mais ces sacrifices, accompagnés de l'aveu du délit particulier pour lequel ils étaient offerts, ne s'étendaient pas à tous les péchés, aucun sacrifice n'était spécialement déterminé pour l'expiation de l'idolâtrie volontaire, de la divination, du schisme, du meurtre des parents : il n'y en avait pas non plus pour les péchés de pensée, qui peuvent être cependant si graves, et qui sont la source de tous les autres. Les théologiens, qui ont traité du rit de la confession chez les Hébreux, *indiquent* ou *supposent* toutes ces différences.

Je vais résumer brièvement les conséquences qui résultent des citations faites dans cette note :

1° Les théologiens se sont appuyés sur les textes de l'Ecriture et sur les traditions de la Synagogue, pour prouver l'existence de ce rit sous la loi mosaïque. On a vu même que Cornélius à Lapide trouve, dans des prescriptions relatives aux sacrifices expiatoires, la figure

non-seulement de la confession chrétienne, mais aussi de la satisfaction et de l'absolution sacramentelles.

2° Sous prétexte que le Père Morin, qui a soutenu cette thèse, appartenait au parti janséniste, il serait absurde de soupçonner qu'il est implicitement favorable à cette hérésie. Cette secrète affinité serait d'autant plus imperceptible que le jansénisme a eu généralement une tendance à exagérer les différences de la loi ancienne et de la loi nouvelle, plutôt qu'à insister sur leurs analogies. Au surplus, la plupart des théologiens que nous avons cités sont des Jésuites, très-opposés aux erreurs du jansénisme : Bellarmin, en particulier, en fait une réfutation anticipée dans ses *Controverses sur la grâce.*

3° De ce seul fait que le cardinal Bellarmin a défendu très-explicitement cette opinion, on est en droit de conclure qu'il serait injurieux au Saint-Siége de la taxer de témérité, de la tenir pour suspecte. Car les règles suivies pour la canonisation des saints ne permettent pas d'admettre qu'un personnage déclaré vénérable par un jugement du Saint-Siége ait soutenu dans ses écrits une doctrine qui mériterait une des qualifications dont l'Eglise se sert dans la censure des livres.

4° Nous remarquerons aussi que les commentateurs invoquent le témoignage de Philon, qu'on nous a accusé d'avoir mal compris. Ils le comprennent comme nous, ils en tirent la même conséquence. On nous permettra de rester en si bonne compagnie pour l'interprétation de ce passage.

5° En s'attachant à prouver que le rit de l'aveu des fautes s'est produit sous la loi mosaïque, ces théologiens ont cru faire une chose utile. Cette thèse leur a paru avoir sa place dans les considérations qui ont pour but d'expliquer la préparation de la loi évangélique, et la suite de la religion depuis son origine. Ils avaient vu aussi que les premiers écrivains protestants avaient tâché d'interpréter certaines prescriptions de la loi mosaïque de manière à leur ôter toute analogie avec les parties correspondantes de la loi évangélique, surtout en matière de sacrements. Sans doute, en établissant la thèse contraire, les théologiens catholiques n'ont pas cru y trouver un argument péremptoire en faveur de la confession chrétienne; mais ils ont pensé pourtant qu'il n'a pas peu de valeur, comme dit Bellarmin.

6° Il est aisé de concevoir pourquoi cet ordre de considérations a pu être laissé de côté dans les écrits des grands controversistes catholiques du dix-septième siècle. La polémique roulait alors principalement sur la question générale de l'Eglise; et lorsque ces écrivains ont traité

des points particuliers, ils ont tenu à n'opposer aux protestants que des arguments vraiment décisifs. Telle est aussi la raison pour laquelle cette thèse ne figure pas dans beaucoup de manuels classiques de théologie. Leurs auteurs ont voulu se renfermer habituellement dans l'essentiel, et ils ont dû en effet s'imposer cette règle, quoique, à notre avis, ils l'aient outrée dans certains cas, en élaguant absolument des observations utiles qu'ils auraient pu au moins indiquer.

7° Tout ceci nous explique pourquoi la thèse dont il s'agit a pu paraître singulière à quelques ecclésiastiques de nos jours. On peut être très-instruit, très-familiarisé avec les célèbres controversistes du dix-septième siècle, on peut bien posséder toutes les questions importantes discutées dans nos cours modernes de théologie, et avoir aussi étudié les grands théologiens antérieurs sur ce qu'il y a de principal dans le dogme et dans la morale : mais si vous n'avez pas songé à examiner ce qu'ils ont dit sur un point d'une importance secondaire, leurs observations à ce sujet vous sembleront nouvelles, uniquement parce que ce point ne s'est pas trouvé inscrit dans le programme de vos études.

Note VIII.

En mettant à part les paroles de l'Ecriture et la voix de la tradition, etc. (Page 275.)

D'après le plan de ce livre, nous avons dû laisser de côté les preuves historiques qui constatent la tradition perpétuelle de l'Église par rapport à la confession sacramentelle. Nous pouvons toutefois, sans nous écarter de ce plan, emprunter ici aux recherches les plus récentes sur les plus anciens monuments du Christianisme une observation intéressante, qui s'accorde bien avec les témoignages positifs des Pères sur l'usage de la confession dans les premiers siècles. Cette observation s'applique à une particularité monumentale que présentent les catacombes romaines de Sainte-Agnès. Cet antique souterrain n'est pas seulement remarquable par ses peintures, créations primitives de l'art chrétien, et dans lesquelles les dogmes se réfléchissent ; son architecture elle-même est, comme on va le voir, bien significative. Les baptistères étaient des monuments fixes, inhérents à l'endroit dans le-

quel ils étaient situés, affectés à un seul usage, et faciles à reconnaître à raison de leur forme caractéristique. Il n'en est pas ainsi des siéges sur lesquels les prêtres se seraient assis pour recevoir les confessions des fidèles. D'abord on pouvait employer des siéges mobiles en bois, dont les débris ont dû être depuis longtemps réduits en poussière. En second lieu, plusieurs de ces fauteuils en tuf qui existent encore dans quelques chapelles pouvaient servir pour des fonctions diverses. Enfin, s'il y en a eu qui aient été particulièrement destinés à l'usage des confesseurs, quel moyen certain aurions-nous de les reconnaître? Tout ce qu'il est permis d'espérer, c'est de rencontrer peut-être quelques siéges dont on puisse croire, avec quelque vraisemblance, qu'ils ont eu en effet cette destination. Les archéologues des trois derniers siècles ne nous ont laissé dans leurs écrits aucune lumière sur ce point. Mais, de nos jours, l'illustre explorateur de Rome souterraine y a signalé une particularité bien digne d'attention. Le P. Marchi avait remarqué dans certaines cryptes des catacombes de Sainte-Agnès cinq siéges en tuf, tous placés dans les angles. Il s'est demandé à quel usage ils avaient servi. Plusieurs hypothèses se présentaient. On pouvait supposer qu'ils avaient été destinés soit aux ministres chargés d'instruire les catéchumènes, soit au président de l'assemblée religieuse, soit au diacre et à la diaconesse pendant la célébration des saints mystères. Aucune de ces explications ne lui a paru satisfaisante. Que ces siéges aient été placés là pour les instructions des catéchumènes, cette supposition est dénuée de vraisemblance aux yeux de quiconque a senti la force des raisons alléguées par le P. Marchi pour prouver que les catéchumènes n'étaient pas admis dans les chapelles souterraines où se réunissaient les fidèles. Qu'il nous suffise de dire qu'on voit dans ces mêmes catacombes de Sainte-Agnès des cryptes qui n'ont ni peintures ni autels, tandis que ces signes caractérisques du culte existent dans des chapelles voisines. A quoi pouvaient servir ces cryptes, si ce n'est à l'instruction des catéchumènes? Il paraît donc qu'il y avait, du moins dans ces catacombes, quelques chambres qui devaient les recevoir. Or les siéges dont nous parlons se trouvent, au contraire, précisément dans les lieux réservés pour la célébration du culte. Il n'est donc pas raisonnable de supposer que ces siéges aient rapport à l'instruction des catéchumènes. Peut-on supposer que les pontifes y prenaient place lorsqu'ils présidaient les assemblées religieuses, lorsqu'ils prononçaient des homélies ou faisaient des ordinations? Non. Les chaires pontificales étaient situées

au fond des églises souterraines; c'est l'endroit qui correspond à la place qu'elles ont occupée un peu plus tard dans les basiliques au quatrième siècle, où elles sont fixées au fond de l'abside. Il fallait, en effet, que le pontife sur son siége fût en rapport avec toute l'assemblée; cette situation le lui permettait. Les siéges dont nous parlons sont, au contraire, relégués dans les coins. Ajoutez à cela que deux de ces cryptes en ont chacune deux, tandis que la chaire de la présidence était nécessairement unique.

Reste la troisième hypothèse qui les attribuerait au diacre et à la diaconesse pendant la célébration des saints mystères. Examinons d'abord l'église qui renferme trois de ces siéges. Elle est divisée en deux cryptes, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Dans la première, il y en a deux très-près de l'autel, quoiqu'ils soient chacun dans un coin; car les dimensions de cette église sont très-petites, surtout en largeur. La partie destinée aux femmes n'en offre qu'un seul, également voisin de l'autel. Or, le diacre et la diaconesse ne devaient pas avoir des siéges là où le pontife n'aurait pas eu le sien. Il faudrait donc dire que le pontife et le diacre auraient occupé les deux siéges situés dans la première crypte; et la diaconesse, celui qui se trouve dans la seconde. Cette disposition aurait entraîné plusieurs irrégularités. Le siége du pontife et celui du diacre auraient eu la même élévation, ce qui n'aurait pas été conforme aux règles de la hiérarchie. Celui du diacre aurait été aussi voisin de l'autel que le siége pontifical; autre irrégularité. Enfin, le siége de la diaconesse aurait été plus près de l'autel que ne le comportaient les prescriptions de la liturgie. Passons maintenant dans l'autre église plus petite, qui ne renferme que deux siéges. S'ils avaient été destinés au pontife et au diacre, la diaconesse n'aurait pas eu le sien : donnez-les au diacre et à la diaconesse, celui du pontife manque. Du reste, comme la liturgie était plus courte qu'elle ne l'est aujourd'hui, il est à croire que ni le pontife, ni le diacre, ni la diaconesse, ne s'asseyaient pendant une partie du temps consacré à la célébration de la messe : ces deux derniers d'ailleurs devaient plutôt se tenir debout, pour exercer leur office de surveillants.

L'existence de ces monuments resterait donc une énigme, si l'on en demandait l'explication aux hypothèses que nous avons discutées. Quelques siéges ne sont pourtant pas des sphynx d'un genre très-mystérieux; et ce serait une chose bien étonnante qu'avec tous les ren-

seignements acquis sur es pratiques religieuses des premiers chrétiens, on rencontrât dans leurs antiques chapelles des objets très-simples qui ne s'adapteraient à aucun usage connu.

Mais si ces monuments ne cadrent pas avec des fonctions publiques, auxquelles toute une assemblée aurait pris part, ne peut-on pas soupçonner qu'ils ont dû se rapporter à quelque rit en quelque sorte individuel et solitaire, à quelque fonction isolée, en dehors de celles qui s'adressaient à la foule? Tertullien, qui appartient par plusieurs de ses écrits au deuxième siècle, nous dit, dans son livre *sur la Pénitence chrétienne*, que les pénitents, en confessant leurs péchés, se plaçaient dans la posture la plus humble devant les prêtres. Un texte de Minucius Félix, écrivain de la même époque, fournit une indication plus précise encore sur l'attitude qu'ils prenaient dans cet acte religieux. Nous apprenons par ce passage ce qui se disait parmi les païens d'un rit observé par les fidèles, et transformé par les préjugés haineux de leurs ennemis, en une pratique abominable.

L'origine d'une pareille calomnie se trouve dans la pratique dont parle le premier des écrivains que nous venons de citer. Quelques faux frères, qui s'étaient introduits dans les assemblées secrètes des catacombes, auront rapporté aux païens qu'ils avaient vu les chrétiens s'agenouiller un à un, avec un air recueilli, devant un prêtre assis, et incliner la tête vers ses genoux : ce qui cadre d'une part avec la posture signalée par Tertullien, et d'autre part avec la disposition des siéges qui nous occupent. Situés, en effet, de telle sorte que le personnage qui y prenait place ne se serait pas trouvé en face d'un auditoire qui aurait rempli la chapelle, ils convenaient, non pour des harangues, mais pour des colloques particuliers; et tout individu agenouillé et incliné vers les genoux de ce personnage présentait l'attitude qui a servi de prétexte à la calomnie des païens.

Admettez à cette époque la pratique de la confession, l'énigme de ces siéges se dévoile : c'était, suivant toute apparence, des confessionnaux, non pas semblables aux nôtres par leur forme matérielle, mais analogues par leur destination. Si l'on essaie de leur en attribuer une autre, de tous côtés nous l'avons vu, l'explication va se heurter contre des invraisemblances.

Les observations qu'on vient de lire ne prétendent point à la certitude; mais c'est déjà quelque chose d'assez notable que de retrouver avec probabilité, au dix-neuvième siècle de l'ère chrétienne, des con-

fessionnaux du troisième siècle ou du deuxième. Si j'étais protestant, cette probabilité m'inquiéterait[1].

Note IX

C'est poser une limite arbitraire, c'est tomber dans l'inconséquence, que de proscrire certains actes et d'en admettre d'autres, etc. (Page 285.)

On lit dans la *Vie de madame de Krüdner*, par M. Charles Eynard, que M. Empeytaz, ministre protestant, s'étant trouvé en rapport avec un jeune Alsacien qui s'était obligé par vœu à faire, en esprit de pénitence, le pèlerinage d'Einsielden, lui dit : « Tous vos jeûnes, toutes « vos neuvaines et vos pèlerinages ne vous donneront jamais la paix. « La paix vient de Dieu, c'est lui seul qui la donne. Le salut que Jé- « sus a opéré ne se vend pas et ne se mérite pas; c'est un don de sa « grâce gratuite[2]. »

Qu'il faille reconnaître un bienfait parfaitement gratuit dans le salut que le Christ a opéré par le sacrifice de la rédemption ; que nul homme n'a pu mériter et ne mérite sa régénération dans le Christ ; que le Sauveur soit l'unique source de la justification et de la paix ; que les œuvres de pénitence qui ne sont pas faites en union avec lui soient stériles et mortes; c'est ce que, depuis dix-huit siècles, l'Eglise catholique ne cesse de répéter. Mais lorsque vous partiez de là pour ôter à ce bon Alsacien sa foi dans l'utilité des œuvres de pénitence, comme si l'une de ses croyances était incompatible avec l'autre, pourquoi ne lui apprenez-vous pas aussi qu'il devait reconnaître, par la même raison, l'inutilité de la prière elle-même? Peut-on imaginer que le salut se vende pour des prières? Si l'on est bien persuadé que c'est un don gratuit, songe-t-on à le demander? Voilà ce que vous auriez dû ajouter pour suivre votre idée jusqu'au bout. Je ne puis comprendre par quel tour de force votre logique s'arrête tout court devant cette conséquence.

1. *Esquisse de Rome chrétienne*, par l'abbé Ph. Gerbet.
2. T. II, p. 214.

Dites-vous que la prière est très-souvent recommandée dans la Bible? Mais il s'ensuit donc des enseignements de la Bible que ce concours de l'homme ne porte pas atteinte à la souveraine efficacité de la rédemption; et dès lors il faut convenir que la doctrine catholique n'y déroge pas non plus, en interprétant les nombreux passages de l'Ecriture où sont recommandées aussi les œuvres de pénitence, comme rentrant dans cet ordre de concours de l'homme à son salut. Direz-vous que la prière est en harmonie avec le dogme de la rédemption, parce qu'elle procède de l'esprit de foi? Mais les œuvres de pénitence qui ne seraient pas animées par l'esprit de foi sont nulles à nos yeux : nous ne les croyons vraiment utiles que lorsqu'elles sont inspirées par ces mêmes sentiments chrétiens, qui sont le principe de la prière elle-même. Direz-vous que la prière doit être conservée, parce qu'elle est l'expression du besoin que nous avons de la miséricorde divine, source de toute grâce? Mais c'est aussi à la miséricorde divine que s'adressent les œuvres de pénitence. Le sentiment de ce besoin a différentes formes : il se produit dans la prière, par des pensées et des paroles; dans les œuvres de pénitence, par des actes. Direz-vous que la prière ne suppose pas, comme les œuvres de pénitence, que l'homme ait quelque chose à faire pour recevoir en lui tous les effets de la rédemption? Mais si elle ne supporte pas cela, elle est parfaitement inutile : elle est un moyen sans but, une démarche sans objet. Qu'on tourne et retourne la question comme on voudra, le dogme de la prière est l'éternel écueil de l'argumentation protestante sur la prétendue incompatibilité de la foi à la rédemption avec les œuvres de pénitence.

Je crois qu'au fond la racine vivace de l'idée protestante est la prétention de s'élever plus haut que l'Eglise catholique dans le spiritualisme chrétien. On se dit : « Nous adorons le Christ en esprit : qu'avons-nous besoin de toutes ces preuves matérielles? » Mais, en entrant dans cette voie, on devrait se demander jusqu'où elle mène. Les déistes, élargissant ce point de vue, disent à leur tour aux chrétiens : « Notre « Dieu est un pur esprit, et nous l'adorons en esprit : nous n'avons « pas besoin d'un Dieu fait chair, ni d'un livre matériel substitué au « livre spirituel de la raison et de la conscience. » On rencontre à l'extrémité de cette route les idéalistes, qui prétendent mieux concevoir l'unité et la pureté de la substance infinie, en ne voyant dans les corps qu'un simple phénomène, en n'admettant pas d'autres réalités que les choses spirituelles. A chaque degré des questions religieuses, le spiritualisme ne consiste pas à nier la matière, mais à saisir son rapport

avec l'esprit. Le spiritualisme chrétien doit s'attacher au Verbe fait chair tel qu'il est, et selon tout ce qu'il est : il doit vouloir que le chrétien s'y unisse dans sa chair comme dans son esprit. L'idée protestante permet au chrétien de s'unir au Christ priant, mais non au Christ souffrant dans son corps ; elle mutile cette image du Sauveur que tout fidèle doit porter en lui, comme dit saint Paul; elle divise le Christ dans l'imitation des fidèles. Ceux qui se laissent séduire par ce faux spiritualisme sont frappés de ce qu'il y a de visible et de tangible dans une œuvre de pénitence, au lieu de pénétrer jusqu'à son élément interne, sa correspondance au Christ. Les perceptions qui leur arrivent par les sens offusquent la vue de leur intelligence. Ils croient que leur raison est plus épurée, ils n'ont qu'une imagination plus vive, et ils subissent ainsi une influence matérialiste dans la pensée même par laquelle ils prétendent s'en affranchir.

Note X

Les plus grandes rigueurs de la pénitence publique, etc. (Page 306.)

En comparant les adoucissements introduits dans la pénitence chrétienne aux rigueurs des premiers siècles, des écrivains protestants, et aussi des auteurs jansénistes, y ont pris un prétexte pour soutenir ou pour insinuer que l'esprit de l'Eglise avait varié sur ce point. Cette accusation n'est fondée que sur une idée superficielle et fausse des principes qui ont présidé dans tous les temps à cette partie importante du régime catholique.

Dans tout système de règlements qui a pour but d'organiser un grand principe, il doit y avoir une mesure première, une sorte d'unité métrique, d'où l'on puisse partir pour régler l'étendue des prescriptions, et les graduer d'une manière qui ne soit pas arbitraire. Nous devons donc chercher une unité de ce genre qui serve de base à l'organisation de la pénitence chrétienne. On peut se demander si cette mesure régulatrice doit se trouver dans la correspondance exacte des œuvres pénitentiaires à la peine temporelle dont le pécheur converti reste rede-

vable à la justice divine, ou bien dans leur correspondance aux besoins moraux des pécheurs?

Il est évident qu'on ne saurait la placer dans le premier de ces deux ordres d'idées. Dieu n'a révélé aucun moyen de résoudre l'équation de la pénitence et de la dette : il s'est réservé ce secret de sa justice. La seule donnée fixe qu'on puisse obtenir à cet égard, c'est seulement une règle de proportion; c'est que les péchés plus graves méritent par eux-mêmes une pénitence plus forte; les fautes moindres, une pénitence plus légère. L'enseignement catholique a toujours maintenu cette maxime; elle est enseignée dans tous les cours de théologie; elle dirige les ministres du sacrement de la réconciliation. Mais cette règle ne donne pas l'unité normale et régulatrice qu'il s'agit de trouver, elle la suppose au contraire : elle laisse à chercher le principe à l'aide duquel on mesurera la gravité ou la légèreté de la pénitence qui doit être imposée.

L'Eglise n'a donc pas dû demander ce principe à un ordre d'idées qui ne peut le fournir : elle l'a placé dans la correspondance, très-appréciable, des œuvres d'expiation aux besoins moraux du pécheur; en un mot, dans le caractère médicinal de la pénitence. Comme pécheur, l'homme a besoin de faire des actes qui soient un remède au péché et à ses suites; comme faible, en sa double qualité d'homme et de pécheur, il a besoin de n'être pas découragé. La pénitence médicinale doit correspondre à cette double nécessité spirituelle : elle doit être de telle nature, que, tout en imposant à l'homme des pratiques qui mortifient en lui la racine des péchés dont il se convertit, elle ne l'effraye pas d'avance par des rigueurs qui le détourneraient de se convertir. C'est entre ces deux limites que se trouve l'unité régulatrice, au point de jonction de ces deux besoins. L'application de ce principe varie sans doute d'individu à individu, lorsqu'il s'agit du traitement de chaque pécheur pris à part : elle varie aussi d'époque à époque, lorsqu'il s'agit de règles générales adaptées aux dispositions et aux infirmités morales propres à tel ou tel temps : mais ce qu'il y a d'invariable, c'est la nécessité de l'accord des œuvres pénitentiaires avec les besoins spirituels du pénitent. Or, ce rapport n'est pas une vérité insaisissable, un problème qui ne contient pas les données nécessaires pour le résoudre. C'est un fait qui tombe sous l'œil de l'observation, c'est une vérité expérimentale qui fournit une règle sûre à la sagesse pratique de l'Eglise. Telle est, telle a dû être la *mesure* première, d'où l'Eglise part pour organiser son système pénitentiaire.

C'est en procédant ainsi qu'elle a réellement coordonné son action à son but principal. Ce but n'est pas de faire en sorte que chaque pécheur acquitte exactement ici-bas sa dette temporelle envers Dieu, ni même qu'il s'approche le plus qu'il est possible de la borne que la justice suprême a posée. L'Eglise sait que s'il ne parvient pas, avant de mourir, jusqu'à cette limite, il l'atteindra d'une manière à la fois névitable et volontaire dans le purgatoire. Ce but n'est pas non plus qu'il fasse tous les actes qui, pris en eux-mêmes, sont des remèdes au péché, mais dont plusieurs pourraient plutôt affaiblir sa volonté en la décourageant, que la fortifier en l'éprouvant. L'essentiel pour l'Eglise, c'est que le pécheur se convertisse ; elle doit subordonner à ce but suprême les choses qui n'ont qu'une importance comparativement secondaire ; et c'est ce qu'elle fait en plaçant, dans le caractère médicinal de la pénitence, la mesure régulatrice qu'elle devait trouver.

Voilà le principe permanent qui explique les vicissitudes du régime pénitentiaire, et qui nous y fait concevoir l'identité radicale des choses dissemblables et l'harmonie des contraires. La sévérité des trois premiers siècles, par exemple, pouvait produire tous ses fruits par cela même qu'elle n'avait pas pour résultat d'étouffer ou de comprimer dans les âmes des pécheurs les premières semences d'une bonne volonté. Ce qui effrayait les païens, c'était la morale évangélique elle-même, si opposée, sur tous les points, à leur vie molle et sensuelle ; c'était aussi la perte de la tranquillité, des biens, des honneurs, des amis, et souvent même de la vie, que la profession du Christianisme traînait à sa suite. Une fois convertis, l'austérité des canons pénitentiaux leur paraissait quelque chose de bien supportable en comparaison de tous les sacrifices auxquels ils avaient su se résigner pour devenir chrétiens. Elle ne pouvait être pour eux un fantôme effrayant, en leur apparaissant, comme un nuage un peu sombre, dans ce sanglant horizon de martyre dont ils étaient enveloppés. Le milieu où ils vivaient donnait ainsi à leurs âmes une certaine trempe particulière, qui était à l'épreuve des saintes rigueurs de la pénitence. Les usages introduits dans ces trois premiers siècles durent nécessairement, comme cela arrive à toutes les bonnes institutions, survivre aux circonstances qui avaient favorisé leur établissement ; l'Eglise dut les maintenir jusqu'au moment où les inconvénients, qu'ils n'avaient pas eus d'abord, venant à se produire, firent sentir la nécessité d'y introduire graduellement des modifications salutaires.

On conçoit aussi pourquoi, à certaines époques, l'Eglise a dû subs-

tituer à d'anciennes prescriptions d'autres œuvres qui, tout en ayant, pour les fidèles pris en masse, un but distinct de l'expiation des péchés, avaient néanmoins un caractère expiatoire pour chacun d'eux en particulier. C'est ce qui a eu lieu à l'époque des Croisades. Quoique leur but général fût l'affranchissement des lieux saints et la liberté de l'Eglise menacée ou opprimée par l'islamisme, elles répondaient sous d'autres rapports aux besoins intimes de l'âme chrétienne. Ces expéditions flattaient sans doute les goûts belliqueux de l'époque; mais il n'en est pas moins vrai que l'abandon du foyer domestique, la séparation de la famille, les fatigues, les dangers, la captivité, la mort, auxquels les croisés se dévouaient, fournissaient la matière d'une rude et salutaire pénitence si ces sacrifices étaient acceptés en esprit de foi. Il était donc de la sagesse de l'Eglise de leur donner, dans le système général de la discipline pénitentiaire, la place qu'avaient occupée les plus rigoureuses prescriptions des anciens règlements, et de faire concourir ainsi le besoin même de l'expiation individuelle au grand but qui intéressait la chrétienté tout entière.

Mais il faut tenir compte d'une autre observation [1], pour bien comprendre l'esprit de la législation ecclésiastique. Le fondement de la morale est la notion chrétienne du péché. Rien n'était plus difficile que de l'établir solidement dans l'âme des païens, à mesure qu'ils se convertissaient. L'Eglise devait donc faire, dans ce but, les plus grands efforts. Elle inculquait sans doute cette notion au moyen des instructions religieuses; mais elle comprit qu'elle la ferait pénétrer encore plus profondément dans les esprits et les cœurs par le terrible appareil des pénitences canoniques. J'ajoute que c'est là une des raisons pour lesquelles, dans les temps modernes, nos missionnaires chez les peuples infidèles ont souvent rétabli des usages qui se rapprochent de l'antique discipline. Lorsqu'au contraire un peuple a été pendant longtemps imbu des vérités et des sentiments du Christianisme, il n'y a plus

1. Je me fais un plaisir de dire ici que cette observation m'a été suggérée, dans une de mes dernières conversations avec lui, par le révérend M. Manning, l'illustre archidiacre anglican dont la récente conversion a eu tant de retentissement. Je suis heureux de trouver cette occasion d'offrir à cet homme aussi éminent par la piété que par le savoir, l'expression publique d'une admiration qu'il veut ignorer, et d'un respectueux attachement qu'il a bien voulu accepter.

la même nécessité de recourir à l'emploi de ce moyen. Il est très-vrai qu'il y a parmi nous un nombre malheureusement considérable de personnes dans l'âme desquelles la notion chrétienne du péché s'est bien affaiblie. Mais dès qu'elles songent à se convertir, cette notion se ravive promptement, par l'effet même des impressions reçues dans l'éducation, ou tout au moins sous l'influence de cette atmosphère chrétienne qui se fait sentir alors même qu'on la repousse, et à laquelle on n'échappe jamais entièrement. Les rigueurs de l'ancienne discipline n'auraient donc plus, sous ce rapport, le même caractère d'utilité qu'elles ont eu pour les païens nouvellement reçus dans l'Eglise : il ne leur resterait guère qu'une propriété funeste, puisqu'il est certain que la pensée de se convertir rencontrerait dans ces âmes une bien forte répulsion si elles avaient devant elles la perspective de cette formidable carrière de pénitence dont la législation des premiers siècles a tracé le plan.

Tels sont les principes qui ont dirigé l'Eglise catholique. Elle a placé la mesure normale des œuvres pénitentiaires, non dans le rapport impossible à déterminer, qu'elles ont avec les exigences de la Justice divine, mais dans leur rapport, facilement reconnaissable, avec les besoins moraux de l'homme. Elle l'a placée, non dans une équation rigoureuse, mais dans une proportion miséricordieuse. Elle l'a placée, non dans une unité vivante, et par là même souple et élastique, comme tout ce qui correspond aux besoins des êtres vivants. Loin donc que l'Eglise ait changé d'esprit en introduisant des changements dans les formes et les degrés des œuvres de pénitence, elle a dû au contraire, varier ces degrés et ces formes, pour conserver invariablement le même esprit.

Note XI.

La tête a tourné à quelques sociétés chrétiennes : elles ont abolí la confession sans savoir ce qu'elles faisaient. (Page 324.)

Dans une des notes du *Dogme générateur de la piété catholique*, nous avons recueilli quelques aveux des écrivains protestants sur la confession. Nous croyons à propos d'y ajouter ici plusieurs autres témoignages du même genre. Ils sont cités dans l'ouvrage de Hemmingham,

intitulé *la Réforme contre la réforme*, traduit de l'allemand il n'y a pas longtemps. Nous omettons ceux de ces aveux qui ne sont que l'expression du dogme catholique, nous bornant à relater les assertions motivées.

« A quiconque vous remettrez les péchés, ils seront remis (*Saint Jean*, 20, 23). Ce commandement de Dieu que nous avons sous les yeux, nous ne pouvons pas le mutiler. Dans cette institution, on a désigné clairement trois personnes : 1° la personne du pécheur, dans ces mots *A quiconque;* 2° la personne de Dieu, dans ces mots *seront remis;* et 3° la personne du prêtre, dans ces mots *à qui vous les remettrez.* Où l'on désigne trois individus, il en faut trois; où il en faut trois, deux ne suffisent pas. Vouloir en exclure le prêtre, ce serait, pour ainsi dire, arracher les clefs des mains de ceux à qui Jésus-Christ les a données; effacer les mots *à qui vous les remettrez*, comme s'ils se trouvaient par mégarde dans l'ordre de Dieu, ce serait ravaler cette mission et ce pouvoir, et en faire une cérémonie vaine et inutile.

Smith caractérise ainsi un des côtés par lesquels la confession correspond aux besoins intimes de l'âme : « La conscience ou seulement le soupçon d'avoir mal fait est pour toute âme un fardeau pesant : tant qu'elle n'est pas endurcie par une longue pratique dans la voie de l'injustice, elle éprouve, à cette seule pensée, de l'angoisse et de la terreur. Les hommes sont dans ces circonstances, comme dans tous les autres événements malheureux, naturellement portés à se décharger du poids qui les accable, et à épancher le tourment de leur âme dans le sein d'une personne sur la discrétion de laquelle ils peuvent compter. La confusion que leur cause cet aveu trouve une compensation complète dans l'allégement de leur chagrin, amené ordinairement par la sympathie que le confesseur exerce. Ils se consolent en voyant qu'ils ne sont pas indignes de toute estime, et, quelque blâmable que soit leur précédente conduite, en reconnaissant que la disposition actuelle de leur âme est favorablement jugée. » (*Theor. der mensch. Empfind.*)

Cette institution est appréciée sous un autre rapport dans ce passage de Kirchhoff :

« Nous n'avons pas toute science, comme Dieu, pour lire dans les cœurs; et cependant il faut que nous le puissions, pour veiller complètement au salut de son Eglise. Mais par quelle autre voie y arriver que par la confession privée? Comme on peut émouvoir la conscience d'un pécheur, lorsqu'on pénètre dans les replis de son âme! Oui,

ce n'est qu'ainsi que l'ecclésiastique peut devenir ce qu'il doit être selon sa haute destination, le conseiller, le consolateur, le guide, le protecteur dans toutes les matières spirituelles; et ce n'est que par là que peut s'établir l'autorité, l'influence qui lui appartient comme vicaire de Dieu.

» Les observations suivantes de divers auteurs protestants ont pour objet de signaler l'illusion que s'est faite le luthéranisme lorsqu'il a cru suppléer à la confession particulière, prescrite aux catholiques, par une formule générale, qui est la même pour tous les individus. C'est en ce sens qu'il faut entendre ces mots : confession générale, que ces écrivains prennent ici dans une acception différente de celle qui est familière aux catholiques.

» C'est à l'aide du calvinisme que des sectaires rejetèrent la confession comme une œuvre papale; à l'aide du déisme qui cherche à remplacer la tradition par des sophismes, et peut-être à cause de la commodité des pasteurs dans les grandes villes, que la confession particulière a été détruite en beaucoup d'endroits et transformée en confession générale, qui n'est guère plus qu'un exercice de dévotion. Mais l'expérience est là pour nous démontrer que depuis cette abolition le nombre des communiants a bien diminué, et qu'en ôtant la confession particulière à l'Eglise évangélique, on lui a arraché le dernier moyen de discipline morale, et qu'on a presque fermé aux pasteurs le chemin du salut des âmes confiées à leurs soins. » (*Fr. von Ammon, handb. crist. sittenleh.*)

« La confession générale, dit Bretschneider, brise le lien si étroit qui unit les pasteurs au troupeau. Dans les grandes villes, le confesseur ne connaît même pas ses pénitents; beaucoup de personnes vont, sans préparation morale, de leur travail à la confession, souvent encore couvertes de la poussière de leur labeur journalier. On a transformé l'exhortation d'un entretien intime en un sermon qui, adressé à tous, ne frappe personne en particulier. Les pénitents, qui autrefois, en se confessant, prenaient part à l'acte sacramentel, arrivent à la confession générale distraits; la pratique a perdu avec son individualité son efficacité morale. Avec la confession particulière, on a vu disparaître les derniers débris de l'ancienne discipline ecclésiastique. Qu'est-il arrivé? c'est que les pasteurs en sont réduits au rôle de simples prédicateurs, comme on les nomme dans bien des endroits : ils n'ont pas d'action sur ces hommes corrompus qui auraient tant besoin

d'exhortations, qui ne fréquentent pas l'église et n'assistent jamais au sermon. » (*Hanbd. der dogmat. I, c.*).

Wachler dit à son tour : « Qu'on demande au paysan : Qu'as-tu gagné à la confession générale? A peine pourra-t-il vous le dire; et s'il vous répond, il vous dira : C'est plus tôt fait. C'est là le grand avantage qu'il en a recueilli. Ne doit-on pas gémir en voyant que des pasteurs, par l'introduction de la confession générale et l'abolition de la confession particulière, ont favorisé l'apathie religieuse des communes, et qu'ils se sont ainsi volontairement séparés des âmes confiées à leurs soins? Maintenant le pasteur n'est plus confesseur, mais seulement prédicateur. » (*Neue theolog. annal.*, 1814.)

Nous terminons par cette autre remarque de Bretschneider : « La confession privée fournit au prêtre l'occasion la plus favorable pour des instructions individuelles et des avertissements sur les relations domestiques, rapports qu'il aurait de la peine à traiter ailleurs d'une manière aussi convenable. Elle établit entre le pasteur et le troupeau une intimité aussi utile au ministère de l'un qu'au besoin moral de l'autre. » (*Hanbd. der dogmat.*, t. II.)

TABLE.

Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique.

		Pages.
Préface		1
Chap. Ier.	De la foi à la présence divine et à l'union de Dieu et de l'homme	7
Chap. II.	Idée antique du sacrifice	20
Chap. III.	Développement de la religion primitive; présence personnelle de Dieu; communion chrétienne	32
Chap. IV.	Idée de l'Eucharistie dans le plan du catholicisme	50
Chap. V.	De l'Eucharistie dans ses rapports avec les besoins religieux de l'âme	62
Chap. VI.	Vie sociale	69
Chap. VII.	Continuation du même sujet	87
Chap. VIII.	Vie intérieure	109
Chap. IX.	Liaison de toutes les erreurs qui détruisent la foi à l'amour divin	136
Notes		145

Vues sur le dogme catholique de la pénitence.

		Pages.
Préface		169
Chap. Ier.	Observations préliminaires	173
Chap. II.	Indices de la chute originelle	193
Chap. III.	Considérations générales sur la maladie morale produite par le péché, et sur ses remèdes	210
Chap. IV.	Préparation sous l'ancienne loi au régime qui devait être institué sous l'Evangile	224
Chap. V.	Du dogme de l'Incarnation dans ses rapports avec la doctrine catholique sur les sacrements	241
Chap. VI.	Raison de l'institution divine de la confession chrétienne	252
Chap. VII.	Continuation du même sujet	266
Chap. VIII.	Des œuvres de pénitence, du purgatoire et des indulgences	279
Chap. IX.	Du régime pénitentiaire chrétien	303
Chap. X.	De la confession comme institution civilisatrice	314
Chap. XI.	De la confession dans ses rapports avec la piété	332
Chap. XII.	Réflexions sur le principe d'erreur opposé à la foi aux communications divines	344
Notes		355

Vanves. — Imp. C. Dillet, 97, Route de Clamart

189782

189782 265.32 G313

Gerbet, O.P.

AUTHOR

Considerations sur le dogme de l'eucharistie...

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED

265.32
G313

189782

St. Mark's Library
The General Theological Seminary
175 Ninth Avenue
New York, N. Y. 10011

Please stamp date in left column, write your name legibly in center column and leave right column blank. Deposit circulation card in slot marked 'Circulation cards'.

There is no date due, but books must be returned promptly upon request. Do not lend books charged to you to others. You are responsible for them.